Über

Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg.

Vorgetragen

in der Königlichen Akademie der Wissenschaften

von

ADOLF TRENDELENBURG.

Berlin 1850.
Gedruckt in der Druckerei der K. Akademie der Wissenschaften.

Bei Gustav Bethge.
Sparwaldbrücke No. 16.

titelbl. entn.

Über

Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg.

Spinoza hat seiner Lehre, wenn man den Grundgedanken betrachtet, unter den Systemen eine ursprüngliche und eigenthümliche Stellung gegeben, eine Stellung, die noch nicht da gewesen war.

Sie wurde bereits in einer frühern Abhandlung „über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" bezeichnet (¹), aber einer nähern Untersuchuug vorbehalten. Indem dort dargethan wurde, dafs sich der Grundunterschied der philosophischen Systeme um das Verhältnifs des letzten und gröfsten Gegensatzes drehe und drehen müsse, um den Gegensatz der blinden Kräfte und des bewufsten Gedankens: ergab sich ein dreifacher Entwurf einer Weltansicht, welchen auch in der That die Geschichte der Philosophie in ihrem Ablauf verwirklicht und ausgebildet hat.

Wenn wir nämlich nackte Kraft und bewufsten Gedanken als die beiden Endpunkte eines grofsen Gegensatzes einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so können sie sich in der Einigung auf dreifache Weise zu einander verhalten. Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, so dafs der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebnifs, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, so dafs die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausflufs und die Wirkung des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in dem auffassenden Verstande.

(¹) Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften. Philologische und historische Abhandlungen 1847. S. 249.

Es kann nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft geben; und da nur Eine der drei möglichen die wirklicke und wahre sein kann, so sind die Systeme, je nachdem sie eine der drei sich einander auschliefsenden Stellungen durchführen und zum letzten Stützpunkt ihrer Bewegungen machen, in einem durchgehenden Streit begriffen.

Bis Spinoza handelte es sich um die beiden ersten Auffassungen. In den materialistischen Systemen erfüllte sich die erste Möglichkeit, in welcher die Kraft der wirkenden Ursache als das Ursprüngliche vor und über den Gedanken gestellt wird; in den idealen Systemen, im Platonismus, zu welchem der Aristotelismus, die Stoa und die Philosophie der christlichen Kirche wie Verwandlungen einer Grundgestalt gehören, erfüllte sich die andere Möglichkeit, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche vor und über die Kraft gestellt wird, sie richtend und regierend.

Bei Spinoza erscheint die dritte Möglichkeit mit der vollen Wucht ihrer Eigenthümlichkeit. In Cartesius, von dem Spinoza ausging, war der ursprüngliche Gegensatz von Neuem scharf hervorgetreten und zwar in der Gestalt zweier Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, der *substantia cogitans* und der *substantia extensa*, die sich einander schlechtweg ausschliefsen. Dieser Dualismus, schroff im Princip, ist von Cartesius durch die Annahme einer dritten Substanz, die über beiden steht, durch die herbeigerufene Substanz Gottes, der die beiden andern äufserlich zusammenbringt und vermittelt, nur scheinbar gemildert und eigentlich nur für das schwächere Auge verwischt worden. Daher weckte er in dem schärfern Geiste das Bedürfnifs der innern Einigung desto entschiedener.

In Spinoza erscheint nun derselbe Gegensatz; er erscheint als Denken und Ausdehnung, *cogitatio* und *extensio*. Aber Spinoza greift ihn eigenthümlich und in einer Weise, welche allein noch nicht vertreten war. Wenn bis dahin in den Systemen Gedanken und blind wirkende Kraft dergestalt mit einander gestritten hatten, dafs entweder, wie in den teleologischen seit Plato, der Gedanke über die Kräfte, oder, wie in den mechanischen seit Demokrit, die Kräfte über den Gedanken siegen wollten: so fafste Spinoza ohne solche Überordnung und Unterordnung beide in eins. Es wirkt weder das Denken auf die Ausdehnung, noch die Ausdehnung auf das Denken; es tritt weder der Gedanke vor die Kraft, noch die blinde Kraft vor den Gedanken. Sie sind in ihrem Grunde nicht verschieden; denn sie drücken Eine

Sache nur auf verschiedene Weise aus. Denken und Ausdehnung sind nur die beiden nothwendigen Weisen, unter welchen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vorstellt. Indem Spinoza seine ganze Lehre auf dieser Grundlage bauet, erfüllt er die dritte, oben bezeichnete Möglichkeit.

Es wird zweckmäfsig sein, zunächst diesen Grundgedanken in Spinoza nachzuweisen und in seinen nächsten Folgen darzulegen, damit die Thatsache feststehe und ihre Bedeutung erhelle.

Es kann in Wahrheit, lehrt Spinoza, nur Eine Substanz geben, wenn es anders ihr Wesen ist, dafs sie keines andern bedürfe, sondern schlechthin in sich sei und aus sich begriffen werde. Diese Eine Substanz, Gott, ist alles Sein und aufser ihr ist kein Sein; alles Endliche ist als solches nicht aus sich, sondern in ihr als Weise, als Modus des Daseins. Attribut der Substanz ist dasjenige, was der Verstand als ihr Wesen ausmachend an der Substanz denkt. Während nun die Eine Substanz, Ursache ihrer selbst, schlechthin unendlich ist, sind die Dinge begrenzt und bestimmt (*res determinatae*). Diese Bestimmung geschieht in den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung und innerhalb derselben; aber jedes Attribut der Einen Substanz mufs aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10) ([1]). Die Bestimmungen des Einen Attributs bedingen nicht die Bestimmungen des andern (eth. II, 6) ([2]); sie sind grundverschiedene Anschauungsweisen des Wesens.

In der Auffassung von Seele und Leib stellt sich dies allgemeine Verhältnifs im Besondern dar.

Der Leib drückt Gottes Wesen, inwiefern er als ausgedehnt betrachtet wird, auf bestimmte und begrenzte Weise aus; die Seele hingegen als bestimmte Weise des Denkens (*modus cogitandi*). Die endlichen Modi als Leib und Seele drücken nur Eine und dieselbe Sache aus, die einmal von der Seite der Ausdehnung und dann von der Seite des Denkens aufgefafst wird, und im ersten Falle Leib, im zweiten Seele heifst. Was der Leib der wirklichen Gestalt nach ist (*formaliter*), das ist die Seele in der Weise des

---

([1]) Eth. I, 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

([2]) Eth. II, 6. Cuiuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Denkens (*objective* nach dem damaligen Sprachgebrauch). Was in der Ausdehnung vorgeht, geht auch im Denken vor. Es kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung und Ruhe bestimmen (eth. III, 2). Alle Weisen des Denkens haben Gott, inwiefern er unter dem Attribut des Denkens, und nicht unter einem andern Attribut betrachtet wird, zur Ursache; und umgekehrt haben alle Weisen der Ausdehnung Gott nur, inwiefern er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, zur Ursache. Hiernach laufen in beiden Attributen die Modi mit einander parallel; aber die Erklärung in dem einen Attribut kann nicht auf das andere übertragen werden. Diese Übereinstimmung in beiden Attributen ist der eigentliche Sinn des aus Spinoza oft angeführten Satzes, daſs die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe sei als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge ([1]).

Aus diesem Grundverhältniſs ergeben sich unmittelbar die wichtigsten Folgen — und Spinoza zog sie wirklich.

Indem das Denken nicht auf die Ausdehnung wirkt, kann es den Begriff nicht geben, der voraussetzt, daſs ein Gedanke, eine Idee, die Gestalten der Ausdehnung in ihrem Wesen bestimme. Der Zweck ist daher nach dieser Ansicht nur eine menschliche Erfindung. Wie Gott um keines Zwekkes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen. Alle Philosophen irren, die, wie Plato that, behaupten, daſs Gott nach der Idee des Guten wirke (eth. I, 33 schol. 2). Das Gute wäre durch den Zweck bestimmt. Vielmehr ist das Gute, wie der Zweck, nichts Wirkliches in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens. Das wirkliche Sein der Dinge, inwiefern sie nicht Weisen des Denkens sind, folgt nicht deswegen aus der göttlichen Natur, weil diese die Dinge vorher erkannt hätte (eth. II. 6. coroll.) ([2]). Es kommt vielmehr der Natur eines Dinges nichts zu, was nicht aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt; und was aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt, das geschieht nothwendig. (eth. IV. praef.)

Dem Begriff des Zweckes ist kein anderer an Bedeutung zu verglei-

---

([1]) Eth. II, 7. Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

([2]) Eth. II, 6. coroll. Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, *non* sequitur *ideo* ex divina natura, *quia res prius cognovit.*

eben, wenn man ihn nur nicht im Sinne des äufsern Nutzens, sondern des innern Wesens nimmt. Ohne ihn giebt es namentlich kein Organisches; und wenn das Ethische ein frei gewordenes Organisches ist, auch kein Ethisches, kein Ideales in der Natur und im Menschengeiste. Daher hat für Spinoza, wie bereits an einem andern Orte gezeigt ist ([1]), die Aufhebung des Zwekkes die ausgedehntesten Folgen, welche in seiner Lehre sich nirgends verläugnen. Die Sätze z. B. über den menschlichen Leib, welche Spinoza im 2ten Theil der Ethik als Lemmata und Postulate einschiebt (eth. II. vor prop. 14), zeigen durchweg die mechanische Auffassung. Es giebt überhaupt für Spinoza keine innere Übereinstimmung in der Natur der Dinge. Ordnung und Verwirrung bedeuten nichts, wenn man an sich die Dinge betrachtet, und beziehen sich nur auf unsere Vorstellung (Brief 15) ([2]). Wenn die Schönheit einen innern Grund hat, so liegt er ohne Zweifel im Organischen; sie ist unter dieser Voraussetzung die Erscheinung harmonischer Zwecke. Aber in Spinoza hat eine solche Betrachtung keinen Ort. Die Schönheit kann ihm nicht die erscheinende Idee sein. Sie ist ihm keine Eigenschaft des Gegenstandes, sondern nur eine Wirkung der Dinge in dem Beschauer. Die Dinge, in sich betrachtet oder auf Gott bezogen, sind weder schön noch häfslich ([3]).

Indem umgekehrt auch die Ausdehnung nicht auf das Denken wirkt, mufs nach dem Princip jene Ansicht fern bleiben, welche den Gedanhen als ein Accidens der materiellen Kräfte betrachtet, der Materialismus, — und der deutliche Ausdruck dieser Folge ist der Satz, dafs weder der Körper

---

([1]) Logische Untersuchungen II. S. 39 ff.

([2]) Der 15te Brief ist belehrend, weil darin die Frage beantwortet wird, wie es zu denken sei, dafs die Theile der Natur mit ihrem Ganzen zusammeustimmen. p. 498. ed. Paul. — prius monere velim, me naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem atque confusionem; nam res non nisi *respective* ad nostram imaginationem possunt dici pulchrae aut deformes, ordinatae aut confusae.

([3]) Brief 58. vgl. eth. I. append. besonders p. 74. ed. Paul. Wenn bei Plato die Idee des Guten die Weltbildung leitet und das Gute wiederum in Wahrheit, Ebenmafs und Schönheit zerlegt wird: so kann man in diesem Zusammenhang auch die Schönheit als Grund der Weltbildung ansehn. Gegen eine solche Auffassung thut Spinoza in dem Brief 58 Einsage p. 648. ..... mundum naturae divinae necessarium esse effectum u. s. w. p. 649. pulchritudo non tam obiecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo, qui conspicit, effectus. ..... adeo ut res in se spectatae vel ad Deum relatae nec pulchrae nec deformes sint.

den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe bestimmen kann (eth. III, 2) (1).

Auf diese Weise offenbart sich der angegebene Standpunkt, indem er Teleologie und Materialismus gleicher Weise verneint; und er darf in seiner Eigenthümlichkeit, wiewol es oft geschehn ist, nicht verkannt werden. Jacobi z. B. macht das System des Spinoza schlechthin zu einem System der mechanischen Ursachen. Er schreibt in den Beilagen zu den Briefen über Spinoza (2): „Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schliefst die wirkende Ursache, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschied, dafs bei ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff vorhergeht und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie im andern Fall, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen oder der vernünftigen Freiheit genannt; jenes das System der blos wirkenden Ursachen oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwei Urwesen annehmen will". Indessen nimmt Spinoza, wie gezeigt wurde, gerade eine dritte Stellung ein. Nur inwiefern er den Zweck in Abrede stellt, geräth er in die nächste Verwandtschaft mit den Systemen der blos wirkenden Ursachen; und es konnte daher leicht geschehen, dafs er früh für einen Materialisten erklärt wurde (3). An sich ist Spinoza von dem Materialismus wie von der Teleologie gleich weit entfernt. Jedes Attribut der Einen Substanz mufs aus sich begriffen werden (eth. I, 10); die Erzeugnisse des Gedankens aus dem Attribut des Denkens, die Gestalten der Ausdehnung aus dem Attribut der Ausdehnung; und man kann von Spinoza nicht sagen, dafs bei ihm der Begriff im Mechanismus gegeben wird.

Es fragt sich nun, wie es dem Spinoza gelinge, diesen eigenthümlichen Grundgedanken, nach welchem Denken und Ausdehnung nur ein verschiedener Ausdruck einer und derselben Substanz sind, sowol in sich als den Erscheinungen gegenüber durchzuführen. Es fragt sich, wie weit er

---

(1) Eth. III, 2. Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

(2) Jacobi, Werke IV, 2. S. 95.

(3) vgl. z. B. Colerus, das Leben Spinoza's, deutsch mit Anm. 1733. p. 15. Anm. e. Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae. 1744. IV, 2. p. 707.

ihm treu bleiben könne, ohne von den Erscheinungen genöthigt, in die beiden nebenstehenden Betrachtungsweisen, sei es in die eine oder in die andere, in die teleologische (organische) oder die mechanische zu verfallen. Es kommt auf diese Frage als auf die Grundfrage alles an. In ihr entscheidet es sich, ob Spinoza's Lehre als System stehe oder falle, und ob sie eine Basis sei, auf welcher sich weiter bauen lasse.

Es ist über Spinoza und zur Kritik Spinoza's viel geschrieben. Aber die bisherige Kritik geht weder von diesem Punkte aus, noch zu diesem Punkte hin. Erst in dem Grundgedanken und dessen Erfolg, erst in der Aufgabe, die der Grundgedanke stellt, und in dem Erfolg der Lösung messen wir ein System nicht nach fremdem Gewicht, sondern nach eigenem Mafs.

Eine solche immanente Kritik mufs nach dem dargelegten Zusammenhange für Spinoza um so wichtiger sein, weil dadurch jener Kampf der Weltansichten, die in der bezeichneten dreifachen Stellung ihren ursprünglichen Ausdruck haben, wenigstens in Einem Gliede der Entscheidung entgegengeführt wird.

Wir richten unsere Untersuchung auf dies Ziel und wollen so verfahren, dafs wir zuerst den ganzen Gedankengang Spinoza's in der Kürze überblicken, und dann die Angeln prüfen, in welchen sich das Ganze bewegt. Sollte sich die Untersuchung hie und da von der Grundfrage entfernen, weil die Kritik von Glied zu Glied führt: so werden doch am Schlusse die Ergebnisse von selbst dahin zurückbiegen.

Wir erinnern also zunächst an den Zusammenhang des Ganzen.

Das System ist in den 5 Büchern der Ethik einfach angelegt. Von der Metaphysik der Einen Substanz ausgehend (Buch 1) läuft es durch die Erkenntnifslehre des Geistes (B. 2) und durch die Psychologie der leidenden Zustände hindurch (B. 3 u. 4) und erreicht in der Ethik der befreienden Erkenntnifs sein Ziel (B. 5).

Gott ist die Eine Substanz, deren Wesen der Verstand in zwei verschiedenen Ausdrücken als Denken und Ausdehnung auffafst ([1]). Es darf jedoch

---

([1]) Eth. I. def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens, vgl. eth. II. def. 2. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Also Gott kann nicht ohne Denken und Ausdehnung, und Denken und Ausdehnung nicht ohne Gott gedacht werden.

dies Verhältnifs nicht so vorgestellt werden, wie es öfter geschieht, als ob Denken und Ausdehnung, der Substanz fremd, erst durch den Verstand von aufsen an die Substanz herangebracht würden. Wie wäre dies für die Substanz, für welche es kein Aufsen und kein Innen giebt, zu denken? Vielmehr sind die Attribute Gottes ewig d. h. inwiefern das Nothwendige sein Dasein immer bejaht, nothwendig. (¹)

Aufser Gott giebt es keine Substanz; das Endliche und Einzelne ist daher nicht in sich, sondern nur eine Weise in Gott (*modus*). Gott ist die wirkende Ursache des Wesens, wie des Daseins der Dinge.

Das Unendliche (Gott) ist der schlechthin positive (bejahende) Begriff; das Endliche hingegen ist begrenzt und bestimmt, und jede Begrenzung und Bestimmung ist eine Verneinung.

Es giebt in der Natur nichts Zufälliges; denn Gott, in welchem alles ist, was da ist, ist auf nothwendige Weise da; sein Wesen schliefst sein Dasein ein (eth. I, 29). Gottes Macht ist sein Wesen; denn er ist Ursache seiner selbst (I, 34); und was in Gottes Macht liegt, ist nothwendig (I, 35).

Die endlichen Dinge entspringen aus Gott oder einem seiner Attribute, insofern dasselbe durch einen Modus afficirt betrachtet wird, die Ausdehnung durch Ruhe oder Bewegung, das Denken als Verstand und Wille. Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, wird durch eine andere Ursache, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und Wirken bestimmt und so fort ins Unendliche. Dies gilt nach dem durchgängigen Parallelismus der beiden Attribute vom Endlichen ebenso im Denken als in der Ausdehnung.

Die ganze Natur ist Ein Individuum, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums (II. lemma 7. schol. p. 94).

Auf ähnliche Weise sind die menschlichen Geister Theile des unendlichen göttlichen Verstandes (II, 11. coroll. V, 40).

Seele und Leib sind Ein und dasselbe Individuum, welches einmal

---

(¹) Eth. I, 19. Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna. Vgl. in der Demonstration: — per Dei attributa intelligendum est id, quod divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas, ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna.

unter dem Attribut des Denkens und dann wieder unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird (eth. II, 21. schol.).

Jedes Wesen, sei es Ding sei es Gedanke, sucht sich in seinem Sein zu behaupten (eth. III, 6). Dieses Streben ist nichts als seine wirkliche Natur. Der Geist sucht sich daher, sowol inwiefern er klare und deutliche, als inwiefern er verworrene Vorstellungen hat, in seinem Sein zu behaupten.

Es kann keine Vorstellung in unserm Geiste geben, welche das Dasein unsers Leibes ausschliefst. Vielmehr was die Thätigkeit unsers Leibes mehrt oder mindert, fördert oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, fördert oder hemmt das denkende Vermögen unsers Geistes.

Unter Lust wird der leidende Zustand begriffen, durch den der Geist zu gröfserer Vollkommenheit übergeht; unter Unlust derjenige leidende Zustand, durch den er zu geringerer Vollkommenheit übergeht.

Indem nun die Seele das sich vorzustellen strebt, was ihre oder des Leibes Thätigkeit mehrt und das Gegentheil ausschliefst, entsteht aus diesem Streben Liebe und Hafs, d. h. Lust und Unlust, begleitet von der Vorstellung der äufsern Ursache.

Zunächst begleiten wir die real wirkende Ursache der Lust und Unlust mit Liebe und Hafs, dann die in der Vorstellung Lust und Unlust hervorbringende Ursache mit Liebe und Hafs. Daher bestimmt, abgesehen von der Verkettung der wirklichen Ursachen, auch das Gesetz, das Vorstellungen mit einander verkettet,—man nannte es später die Ideenassociation—die leidenden Zustände unserer Seele in Liebe und Hafs. Die Vorstellungen, die einander rufen, theilen einander, wenn sie nicht im Gegensatz stehen, die Lust und Unlust und dadurch die Liebe und den Hafs mit, welche ihnen einwohnen. Ferner bejahen und verneinen wir uns in Andern, inwiefern wir sie in Beziehung zu uns setzen. Aus diesen Quellen fliefsen Sympathie und Antipathie, Mitleiden und Wohlwollen, Undank und Schadenfreude, Neid und selbst Bewunderung, Feindschaft und selbst Grofsmuth, lauter leidende Zustände, welche hiernach aus dem Naturgesetz der Selbsterhaltung hervorgehen.

Die Macht dieser leidenden Zustände liegt in den inadaequaten Vorstellungen, und diese entstehen in uns daraus, dafs wir nur Theile eines denkenden Wesens sind, von dem zwar einige Gedanken ganz, aber andere nur theilweise unsern Geist ausmachen (*de intellectus emendatione* p. 441).

Wir verhalten uns überhaupt insofern leidend, als wir ein Theil der Natur sind, der an sich ohne die andern nicht kann begriffen werden (eth. IV, 2).

Wie der Mensch desto mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr inadaequate Vorstellungen er hat: so ist er desto thätiger (freier), je mehr adaequate er hat.

Daher führt das *imaginari*, die Quelle der inadaequaten Vorstellungen, zur Knechtschaft, das *intelligere*, die Quelle der adaequaten, zur Freiheit. *Nos eatenus tantum agimus, quatenus intelligimus.* Wir sind nur so weit thätig, als wir begreifen (eth. IV, 24).

Wie die Gedanken im Geiste geordnet werden, so ordnen sich die Affectionen, die Bilder der Dinge, im Leibe (eth. V, 1. vgl. V, 10). Der Affect, der ein leidender Zustand ist, hört auf leidend zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden (eth. V, 3. vgl. V, 11). Alle Begierden sind nur insoweit leidende Zustände, als sie aus inadaequaten Vorstellungen entstehen und dieselben werden der Tugend zugerechnet, insofern sie von adaequaten Vorstellungen erregt oder erzeugt werden (eth. V, 4. schol.). Auf diese Weise löst sich die Knechtschaft der leidenden Zustände in Freiheit.

Tugend und Macht (*virtus* und *potentia*) sind dasselbe, und Tugend auf den Menschen bezogen ist die Macht, etwas hervorzubringen, was nur aus den Gesetzen seiner Natur eingesehen werden kann (eth. IV. def. 8). In demselben Sinne ist die Macht auch das Recht; und jedes Ding hat von Natur soviel Recht, als es zum Dasein und zum Wirken Macht hat (tractat. pol. c. 2. p. 307. tractat. theolog. pol. c. 16. p. 359. ed. Paul.).

Jedes Wesen strebt sich selbst zu erhalten, oder, was dasselbe ist, seine Macht zu behaupten und zu mehren. Es ist daher das Streben sein eigenthümliches Sein zu erhalten die Grundlage der Tugend (eth. IV, 18. schol. p. 216), also für den Geist das Streben zu begreifen (*intelligendi conatus*) die erste und einzige Grundlage (eth. IV, 26 u. 27).

Diese Einsicht giebt die höhere Macht und daher auch die eigentliche Tugend.

Die menschliche Macht wächst, wenn alle Menschen in Allem so zusammenstimmen, daſs aller Geister und Leiber Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zugleich, so weit sie können, das eigene Sein zu behaupten streben und das gemeinsame Beste aller suchen. Daraus folgt, daſs die Men-

schen, welche nach der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch den übrigen Menschen wünschen und dafs sie daher gerecht, treu und sittlich sein werden (IV, 18. schol.). Was Eintracht erzeugt, erzeugt gröfsere Macht und ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört (eth. IV. app. c. 15. p. 262. vgl. tractat. theolog. c. 16).

Inwiefern jedoch Menschen Leidenschaften unterworfen sind, sind sie einander entgegen und kommen unter sich nicht überein (eth. IV, 32). Daher mufs man die Leidenschaften meiden. Wer vernünftig lebt, wird dahin streben, dafs er nicht von den Affecten des Hasses beunruhigt werde und folglich dahin wirken, dafs auch kein anderer dieselben Affecte leide (eth. IV, 46). Er wird daher, so viel er kann, des Andern Hafs und Zorn und Verachtung durch Liebe oder Grofsmuth ausgleichen.

Das *intelligere*, die Erkenntnifs des Nothwendigen und Ewigen, ist auch von dieser Seite die Quelle des Sittlichen; denn Wille und Verstand sind eins und dasselbe (eth. II, 49. coroll.). Inwiefern wir erkennen (*quatenus intelligimus*), können wir nichts begehren aufser dem, was nothwendig ist, und uns schlechthin nur im Wahren befriedigen; und insofern stimmt das Streben unsers bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur zusammen (eth. IV. c. 32. p. 267).

Inwiefern unser Geist erkennt, ist er eine ewige Weise des Denkens, die von einer andern ewigen Weise des Denkens bestimmt wird, und diese wiederum von einer andern und so ins Unendliche, so dafs alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen (eth. V, 31).

Je mehr wir nun uns und unsere Affecte, je mehr wir die einzelnen Dinge begreifen, desto mehr begreifen und lieben wir Gott; und so weit wir Gott betrachten, so weit sind wir thätig (eth. V, 16. 18. 24). Es ist das höchste Gut des Menschen Gott zu erkennen (eth. IV, 28). Es entspringt daraus die intellectuale Liebe des Geistes zu Gott, welche, da Gott alles Sein ist, ein Theil der unendlichen Liebe ist, mit welcher Gott sich selbst liebt, und zwar inwiefern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, wenn es unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, begriffen werden kann.

Aus diesen Grundzügen der Lehre heben wir nun die wesentlichen Punkte hervor, welche wir erörtern müssen, wenn wir über die Bündigkeit und den Erfolg des Grundgedankens urtheilen wollen.

Zuvörderst thun wir einen Blick in die Form und Structur des Ganzen ([1]).

Spinoza überschreibt sein System: *ethica ordine geometrico demonstrata*, und bildet in der methodischen Form die Elemente des Euklides nach. Wie er überhaupt die mathematische Nothwendigkeit sucht, so bringt er sie in der geschlossenen Gestalt der geometrischen Methode zur Darstellung. Der Leser hat dabei den großen Vortheil, daß es ihm an jedem Punkt leicht wird, in der Verkettung der Beweise von Glied zu Glied bis zur ersten Befestigung zurückzugehen und die Strenge der Verknüpfung zu überwachen. Auch jene Darstellungsweise, deren Schmuck das Schmucklose ist, und der eigentliche Ausdruck, der immer die Sache trifft, sind Tugenden, welche dem geometrischen Vorbilde entsprechen. Aber in der Absicht der Anlage liegt mehr. Es soll die metaphysische Ableitung zu derselben Bündigkeit geführt werden, deren die geometrische Beweisführung fähig ist. Es fragt sich indessen, ob nach der Natur der Sache die geometrische Methode des Euklides zum Paradigma der metaphysischen und philosophischen werden kann. Es treten dabei sogleich wesentliche Unterschiede hervor. Die Geometrie geht von einer Anzahl Axiomen und Postulaten aus und unbekümmert um die Einheit des Ursprungs überläßt sie ihre Erörterung einer fremden, der philosophischen Betrachtung. Wenn indessen die Lehre des Spinoza, welche mehr als irgend eine auf die Einheit gerichtet ist, mit zerstreueten, vorausgesetzten Axiomen beginnt, wenn darin selbst Begriffe, wie z. B. die Causalität (eth. I. def. 3. 4) aufgenommen sind: so fragen wir umsonst, wohin denn die Erörterung dieser Axiome falle. Spinoza hebt ferner mit Definitionen an, z. B. der *causa sui*, der Substanz, des Attributs u. s. w., wie Euklides mit den Definitionen der einfachsten ebenen Figuren anfängt. Indessen haben bei Euklides die Definitionen früher gar keinen Werth und gar keine Anwendung, als bis er ihre reale Möglichkeit nachgewiesen, bis er sie construirt hat. Bei Euklides wird z. B. das Quadrat schon Buch 1. Def. 30 erklärt, aber es ist für das System noch gar nicht da, bis es am Schlusse des ersten Buches, nachdem die Lehre von den Parallelen vorangegangen ist, construirt worden (Satz 46). Die Evidenz hängt von der Construction der Definition ab. Spinoza müßte, um dieselbe Evidenz zu erreichen, die von

([1]) vgl. des Verf. logische Untersuchungen II. S. 110.

ihm definirten Begriffe construiren können. Erst dadurch würde die Vorstellung gegen Erdichtung gesichert; erst dadurch würde die innere Möglichkeit der Definition verbürgt. Spinoza behandelt indessen seine Erklärungen, die eigentlich nur Namenerklärungen sind, sogleich als solche Sacherklärungen, welche die Gewähr ihrer Wirklichkeit in sich selbst tragen. Bei der richtigen Definition des unerschaffenen Wesens soll für die Frage, ob es sei, kein Raum übrig bleiben (d. intell. emend. p. 451). Ihm fehlen, da es sich um die letzten metaphysischen Begriffe handelt, die Mittel der Construction; und er setzt daher in seinen Definitionen stillschweigend voraus, was Euklides bei den seinigen erst werden läfst und beweist. Dies gilt nicht nur von den Definitionen des ersten Buches, sondern auch von den wesentlichsten der andern. Man vgl. z. B. Buch II. def. 3 und 4. III. def. 1 und 2. IV. def. 8. Bei allem was an diesen Stellen erklärt ist, wird man fragen müssen: wie geschieht das? — und man steht dann bei dieser Frage nach dem realen Vorgange mitten in ungelösten Schwierigkeiten. Solche Subreptionen gefährden die ganze Lehre und untergraben namentlich, wie sich später zeigen wird, den Halt des Grundgedankens.

Der weitere Gang unserer Untersuchung wird im Grofsen und Ganzen dem Gang in Spinoza's Ethik folgen, indem zuerst der metaphysische Begriff Gottes, darauf die logische, endlich die psychologische und ethische Seite der Lehre werden zur Sprache kommen.

Wir verweilen hiernach zunächst bei dem Begriffe Gottes; denn Gott, die Ursache seiner selbst, ist die Grundlage und die intellectuale Liebe Gottes ist der Schlufsstein des Systems.

Bei Spinoza verschlingt sich im Begriff Gottes die ontologische und kosmologische Betrachtung auf eigenthümliche Weise.

Spinoza hält die Definition Gottes als des höchst vollkommenen Wesens nicht für die ursprüngliche (ep. 64). Indessen geht er selbst nicht immer von einer und derselben Erklärung aus. In der Ethik (B. 1. def. 6) bestimmt er Gott als das schlechthin unendliche Wesen und die Ursache seiner selbst (*causa sui*) als dasjenige, dessen Wesen sein Dasein einschliefst und zieht beide Begriffe erst im Verfolg der Beweise dergestalt in eins zusammen, dafs beides die Substanz ist, die in sich ist und durch sich begriffen wird.

In den Briefen (ep. 39. 40. 41. vgl. 72) bestimmt er Gott unmittelbar in derselben Weise, wie er in der Ethik zunächst die *causa sui* bestimmt, so dafs Gott als das begriffen wird, zu dessen Wesen das Dasein gehört, und leitet daraus ab, dafs Gott Einer ist, ewig, einfach, unendlich u. s. w.

Beides hängt indessen auf das Engste zusammen und läuft auf dasselbe aus.

Es herrscht in dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes die Ansicht, dafs sein Wesen nothwendiges Dasein einschliefse. Aus diesem Begriff folgert Spinoza, dafs Gott keine Unvollkommenheit in sich trage, sondern nur Vollkommenheit ausdrücke; denn alle Vollkommenheit liegt im Sein und alle Unvollkommenheit in der Beraubung des Seins (ep. 40. 41). Während Cartesius den Begriff des vollkommensten Wesens zum Grunde legte und daraus das Dasein als Eine unter seinen Vollkommenheiten erschlofs: setzt Spinoza umgekehrt das nothwendige Dasein voraus und leitet den Begriff des vollkommensten Wesens daraus ab. Da ferner Vollkommenheit Sein und Sein Macht ist, so hat das vollkommenste Wesen keine Macht aufser sich; es ist aus eigener Macht da. Es nimmt darin der ontologische Anfang eine kosmologische Wendung. Denn die zufälligen Dinge sind durch eine fremde Ursache. Gott ist das nothwendige Wesen und daher alles Sein und aufser ihm kein Sein.

Wird Gott nach der andern Erklärung (eth. I. def. 6) als das schlechthin unendliche Wesen gefafst, so ist das Unendliche die Bejahung schlechthin (eth. I, 8. schol. 1) und alles Endliche ist, inwiefern es bestimmt ist, Verneinung, und was darin Bejahung ist, das stammt aus jener Bejahung schlechthin. Das Unendliche ist daher auch Bejahung des Daseins, oder, was dasselbe ist, sein Wesen schliefst das Dasein ein.

Beide Erklärungen wollen also dasselbe. Wie der kosmologische Beweis im Gegensatz gegen die zufälligen Dinge ein nothwendiges Wesen sucht und der ontologische das Dasein im Begriff Gottes findet: so verschmilzt Spinoza beide Betrachtungen. Zwar beweist er nicht das Dasein Gottes; denn seine metaphysischen Definitionen, eigentlich nur Namenerklärungen, gelten ihm ohne Nachweis der innern Möglichkeit als Erklärungen eines Wirklichen. Spinoza setzt den Begriff und folgert daraus weiter (vgl. eth. I, 7 und I, 11).

Aus Obigem ergiebt sich, dafs Gott das Nothwendige [1] und in diesem Sinne (I. def. 8. ep. 29) das Ewige ist.

Wir dürfen uns im Geist des Spinoza den Zusammenhang des Nothwendigen mit demjenigen, dessen Wesen das Dasein einschliefst, durch ein Beispiel erläutern. Das Wesen des Dreiecks schliefst das Dasein von bestimmten Eigenschaften, die in ihm nothwendig sind, ein. Wenn ein Dreieck ist, so folgt aus seinem Wesen, dafs seine 3 Winkel = 2 R. sind. Was in solchen Beispielen hypothetische Nothwendigkeit ist, — denn man kann nicht sagen, das Wesen jener Eigenschaften schliefse ihr Dasein ein — das ist in jener Definition Gottes absolute [2].

Das Nothwendige ist der leuchtende Punkt in Spinoza's Gottesbegriff. Daher geschieht es denn auch, dafs etwas in seiner Nothwendigkeit betrachten und auf Gott beziehen bei Spinoza dasselbe bedeutet [3], und dafs das Begreifen d. h. die Einsicht in die Nothwendigkeit die intellectuale Liebe Gottes erzeugt. Es ist der metaphysische Griff Spinoza's, dafs er das All unter diese Betrachtung des Nothwendigen fafst. Gott, d. h. das Nothwendige ist alles Sein und aufser ihm giebt es kein Sein. Daher hängt er von keinem andern ab, sondern ist in sich gegründet und insofern frei (eth. I, 17. ep. 60. 62).

Diese Nothwendigkeit ist in voller Übereinstimmung mit dem Grundgedanken nicht die Nothwendigkeit des Zweckes oder des das Sein bestimmenden ursprünglichen Gedankens; — denn die Attribute des Denkens und der Ausdehnung wirken nicht auf einander und der Zweck ist daher nur eine menschliche Erfindung — sondern lediglich die Nothwendigkeit der

---

(1) vgl. unter anderm eth. I, 17. schol. Das *Deus agit* und das *ex sola divinae naturae necessitate sequi* wird gleichbedeutend. Damit hängt auch zusammen, dafs Spinoza mit dem passiven Ausdruck des Hervorgebrachten, der *natura naturata* im Gegensatz zu der *natura naturans* die in sich ist und aus sich begriffen wird, das bezeichnet, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt. *Natura naturans* und *natura naturata* verhalten sich ohne Zweifel zu einander wie *constituens* und *consecutivum*. Vgl. die Erklärung eth. I, 29. schol., wornach Erdmanns Ansicht (vermischte Aufsätze 1846. S. 134), der sie wie richtige und abstracte Auffassung unterschieden wissen will, zu ändern sein möchte.

(2) d. intell. emend. p. 431. Rem ..... necessariam (voco), cuius natura implicat contradictionem, ut ea non existat.

(3) vgl. z. B. ep. 58: res in se spectatae vel ad Deum relatae.

wirkenden Ursache (vgl. ep. 60) ([1]), die mathematische Nothwendigkeit, inwiefern die Mathematik aus der wirkenden Ursache das Wesen ihrer Gegenstände bestimmt und aus dem dergestalt bestimmten Wesen die Eigenschaften beweist (vgl. ep. 64).

Gott, das schlechthin Unendliche und in sich Nothwendige, ist ein denkendes und ausgedehntes Wesen. Diese Attribute des Denkens und der Ausdehnung werden von Spinoza nicht aus der Natur Gottes abgeleitet, sondern aus den endlichen Dingen dargethan, inwiefern sie Weisen sind, welche Gottes Wesen auf eine bestimmte Art ausdrücken. Die endlichen Gedanken und die endlichen ausgedehnten Dinge, die wir vorfinden, führen auf diese und keine andere Attribute und der menschliche Geist, welcher der Begriff des Leibes ist (*corporis humani idea*), ergiebt keine andere und drückt keine andere aus (eth. II, 1 und 2. vgl. ep. 66).

An dieser Stelle liegt der Grundgedanke; und man darf es sich nicht verschweigen, dafs an derselben Stelle eine Schwäche liegt. Denken und Ausdehnung sind ohne Vermittelung aufgenommen und zwar nur indem die endlichen Modi ins Unendliche übersetzt und erweitert werden. Spinoza geht dabei, genau genommen, von der Erfahrung aus, obwol es Stellen giebt (ep. 28. 41), in welchen es scheint, als ob die Attribute, inwiefern sie das Wesen der Substanz ausdrücken, sich darin wie die Substanz verhalten sollen, dafs ihr Dasein von ihrem Wesen nicht verschieden ist, und dafs z. B. die Ausdehnung nothwendiges Dasein in sich schliefst. Wo jedoch Spinoza die Sache so fafst, setzt er diese Bestimmung, ohne sie abzuleiten. Fragt man weiter, warum die Modi der Ausdehnung und die Modi des Denkens unter sich in keinem Zusammenhang des Grundes stehen, sondern was in der Ausdehnung vorgeht, nur aus der Ausdehnung, und was im Denken, nur aus dem Denken soll begriffen werden (eth. II, 6): so stützt sich die Antwort nur auf formale metaphysische Bestimmungen. Denken und Ausdehnung sind Attribute; aber Attribute drücken das Wesen der Substanz aus, und können daher, da diese nur aus sich begriffen wird, gleicher Weise nur aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10. demonstr.); denn sie sind mit dem Wesen der Substanz eins. Indem also schlechtweg angenommen

---

([1]) z. B. tractat. theologico polit. c. 3. p. 192. Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem rerum ordinem sive rerum naturalium concatenationem.

und gesetzt wird, dafs Denken und Ausdehnung in diesem Sinne Attribute der Substanz sind, wird die reale Untersuchung abgeschnitten, ob Denken und Ausdehnung wirklich nichts Gemeinsames haben, so dafs das eine weder aus dem andern begriffen werden noch auf das andere wirken könne (eth. I, 3). In dieser wichtigsten aller Fragen kommt man mit blofsen Definitionen nicht fort, zumal wenn sie, wie bei Spinoza, eigentlich nur Namenerklärungen sind.

Dies Versäumnifs rächt sich auch durch Widersprüche in den Folgen, welche schwerlich blofs Widersprüche im Ausdruck sind. In Übereinstimmung mit seinem Grundgedanken lehrt Spinoza (ethic. II, 5): die Vorstellungen der einzelnen Dinge haben nicht die wahrgenommenen Dinge zu ihrer Ursache, sondern Gott selbst, inwiefern er ein denkendes Wesen ist. Die Bilder der Wahrnehmungen folgen also aus dem Attribut des Denkens und nicht aus der Ausdehnung ([1]). Nach der gewöhnlichen Ansicht wirkt in der Sinneswahrnehmung die materielle Ausdehnung auf die Vorstellung, die ihr Abbild ist. Spinoza kann einer solchen Betrachtung keine Stelle einräumen; denn er würde sonst eine Einwirkung des Einen Attributs auf das andere setzen. Sollte indessen Spinoza's Ansicht, dafs die Vorstellungen nicht die wahrgenommenen Dinge, sondern Gott als denkendes Wesen zur Ursache habe, siegen: so mufste Spinoza den Vorgang des Denkens darstellen, der ohne Einwirkung des Dinges die Vorstellung desselben erzeuge. Die blofse Definition thut's nicht. Sie setzt, aber begründet nicht ([2]). Hingegen fällt Spinoza bisweilen in die gewöhnliche Betrachtungsweise zurück und spricht von Vorstellungen, welche im Gegensatz gegen die reinen aus zufälligen Bewegungen des Körpers entspringen ([3]).

([1]) eth. II, 5. p. 80: ..... rerum singularium ideae non ipsa ideata sive *res perceptas* pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Vgl. ep. 42. p. 599. 600.

([2]) eth. II. def. 3. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Explic. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur. def. 4. Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se *sine relatione ad obiectum* consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet. Explic. Dico intrinsecas, ut illam *secludam*, quae extrinseca est, nempe *convenientiam ideae cum suo ideato.*

([3]) de intell. emendat. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar)

So wenig als Spinoza nachgewiesen hat, dafs bestimmte Gestalten der Dinge, wie die organischen, ohne den einwirkenden bildenden Gedanken können begriffen werden: so wenig hat er nachgewiesen, dafs bestimmte Gestalten des Denkens, wie die Vorstellungen der Dinge, ohne die einwirkende Ausdehnung zu verstehen sind.

Die unendliche Substanz stellt sich als unendliches Denken und unendliche Ausdehnung dar. Wie das Unendliche nichts aufser sich hat, von dem es könnte bestimmt werden: so ist es auch durch nichts als durch sich selbst bestimmt. Das Endliche hingegen ist durch ein Ding seiner Art bestimmt und begrenzt, der endliche Gedanke von einem andern Gedanken, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche; der endliche Körper von einem andern Körper, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche. Die endlichen Gedanken, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen den unendlichen Verstand Gottes (eth. II, 11. coroll. vgl. V, 40). Die endlichen Körper, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen das Eine Individuum der ganzen Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94. vgl. eth. I, 28). Dafs das Endliche ins Unendliche hinaus bestimmt wird, soll offenbar auf die unendliche Substanz hinweisen (¹).

In diesem Sinne wird Gott, die unendliche Substanz, zum unbedingten Ganzen und die endlichen Dinge werden seine Theile. Spinoza fafst sie wiederholt unter diesen Gesichtspunkt z. B. epist. 15. p. 500. (²) eth. II, 11. Der menschliche Geist sei ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes

atque solutis, quae non oriantur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente et *non ex fortuitis motibus corporis* factae sunt.

(¹) vgl. die Fassung V, 40. schol. Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Vgl. ep. 29. geg. d. Ende p. 532, wo der Fortschritt der Ursachen ins Unendliche unter der Voraussetzung, dafs es ein Unendliches giebt, das aus sich nothwendiges Dasein hat, für nichts Unmögliches gilt.

(²) ep. 15. p. 500. Paul. Vides igitur qua ratione et rationem cur sentiam, corpus humanum partem esse naturae: quod autem ad mentem humanam attinet, eam etiam partem naturae esse censeo, nempe quia statuo dari etiam in natura potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam naturam obiective et cuius cogitationes procedunt eodem modo, ac natura eius, nimirum idearum.

(vgl. de intell. emend. p. 441. eth. II. lemma 7. schol. p. 94) ([1]). Die Theile determiniren sich unter einander, während das Ganze, Ursache seiner selbst, in sich unendlich und nichts aufser sich habend, undeterminirt ist (*non determinatum* ep. 40). Das Unendliche wird wol nur darum seltener von Spinoza als Ganzes bezeichnet, weil wir nach sinnlicher Analogie mit dem Ganzen eine Vorstellung des Geschlossenen und daher Endlichen zu verknüpfen pflegen. Es spricht jedoch ein Ausdruck wie eth. II. lemma 7. schol. deutlich genug, inwiefern dort die ganze Natur, die nichts ist als die Substanz unter dem Attribut der unendlichen Ausdehnung gefafst, als Ein Individuum erklärt wird.

Indessen schliefst Spinoza an anderen Stellen diese Betrachtung der Theile aus. Gott, lehrt er, dessen Wesen das Dasein einschliefst, ist untheilbar (*indivisibilis*); denn sonst wäre er entweder auflösbar oder doch nicht mehr einfach (ep. 40. 41). Theile setzen das Unendliche nicht zusammen, so wenig als eine Linie aus Punkten zusammengesetzt ist (eth. I, 15. schol. vgl. ep. 29. p. 528).

Beides scheint sich zu widersprechen. Um in Spinoza's Sinne die Ausgleichung zu finden, mufs auf Folgendes geachtet werden.

Spinoza will zweierlei vermeiden, indem er gegen die Theilung der Substanz Einsage thut. Wenn man die Substanz aus Theilen zusammensetzte, so würden einmal die Theile zu dem Ursprünglichen und Ersten und sie würden dadurch zweitens als für sich bestehend d. h. als Substanzen gedacht ([2]). Beides gilt ihm für unmöglich. Der Satz, dafs das Unendliche nicht theilbar ist, soll also heifsen, Theile werden weder zum Unendlichen zusammengesetzt noch sind sie so abtrennbar, dafs sie selbst Substanzen würden, wie etwa zwei Linien durch Theilung entstanden als solche selbst-

---

([1]) eth. II. lemma 7. schol. p. 94. ed. Paul. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione.

([2]) vgl. z. B. ep. 40. p. 592. Partes namque componentes natura et cognitione priores sint oportet, quam id quod compositum est; quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum non habet. eth. I, 15. schol. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes *realiter* distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest.

ständige Individuen mögen gedacht werden. Hält man diese Vorstellungen von dem Begriff des Ganzen und der Theile fern, so ergiebt sich Spinoza's Sinn. In Bezug auf die Materie, die unendliche Ausdehnung, sagt er ausdrücklich: *unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.* Wenn daher z. B. Spinoza lehrt (eth. IV, 4. dem.), die wirkliche Macht des Menschen sei ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur: so mufs man dies so verstehen, dafs Gottes unendliche Macht alles Sein ist und in ihr und von ihr untrennbar die Macht des Menschen nur als eine Art und Weise derselben unterschieden wird.

Wir vollziehen diese Vorstellung in dem Attribute der Ausdehnung ohne Schwierigkeit, indem wir das Continuum von Körper zu Körper fortsetzen, so dafs die ganze Natur ein Individuum wird, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln, ohne dafs das ganze Individuum sich verändert (eth. II. lemma 7. schol.). Das umfassende Unendliche bleibt, indem sich die Theile darin bewegen.

Indessen fügt sich dieselbe Vorstellung in dem Attribute des Denkens nicht so leicht. Wir sehen da kein ähnliches Continuum von Gedanken zu Gedanken, so dafs sie wie Theile Ein Ganzes bilden könnten. Es müfsten allen Körpern und ihren Lagen Gedanken entsprechen; aber den wirklichen Dingen entsprechen nur zu geringem Theile wahre Gedanken. Der Mensch denkt; aber unendlich mehr Wesen denken nicht. Wenn in Spinoza's Geiste Gott das Nothwendige ist, aber das Nothwendige aus dem Wesen des Ganzen stammt: so müfste vor allem der Gedanke des unendlichen Ganzen in der Einheit gefordert werden, aus welcher die Vielheit fliefst. Dies wäre für Spinoza's Gott das Selbstbewufstsein, das man in ihm öfter vermifst hat. Soll alles aus der Nothwendigkeit der wirkenden Ursache folgen und sich daher Verstand und Wille in Gott nicht scheiden können (eth. I, 17. schol.): so wird es in Spinoza's Sinne keine andere Persönlichkeit, kein anderes Selbstbewufstsein Gottes geben können, als den Gedanken des unendlichen Ganzen und der daraus herstammenden Nothwendigkeit. Wie aus dem Wesen des Dreiecks die trigonometrischen Eigenschaften folgen und der mathematische Verstand der Gedanke ihrer Nothwendigkeit ist: so folgen aus der Natur der unendlichen Substanz die Dinge; in demselben Sinne als Gott Ursache seiner selbst ist, ist er auch Ursache der Dinge (eth. I, 16. cor. 1.

eth. I, 25. schol.) (1), und der Gedanke dieser alles umfassenden Nothwendigkeit wäre Gottes Bewufstsein.

Es fragt sich erstens, ob Spinoza dies lehrte und zweitens wie eine solche Lehre zu den übrigen Theilen stimmt.

Was das Erste betrifft, so ist es bekannt, dafs das Selbstbewufstsein Gottes, die persönliche Einheit seines Wesens, im Verständnifs des Spinoza eine Streitfrage ist. Wenn man sich darunter, wie im Menschen, Verstand und Willen, und insbesondere beide nach Zweckbegriffen thätig, vorstellt: fo ist diese Auffassung von Spinoza's Lehre ausgeschlossen. Die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache, welche es allein giebt, läfst keinen Willen zu. Wenn man aber weiter geht, und den *infinitus intellectus Dei* insbesondere nach einer Stelle eth. V, 40. schol. für nichts aufser den einzelnen menschlichen Intellecten erklärt, so dafs sich die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm Begriffenen in Gott nicht findet, sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämtlichen endlichen Geister ausmacht (vgl. z. B. Straufs Glaubenslehre, 1840. I. S. 508): so widersprechen einer solchen Auffassung sowol der Zusammenhang des Grundgedankens als einzelne ausdrückliche Bestimmungen Spinoza's.

Gottes Macht zu denken ist seiner wirklichen Macht zu wirken gleich. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der Wirklichkeit folgt, das folgt alles in Gott aus Gottes Begriff und zwar in derselben Ordnung und derselben Verbindung als Gedanke (2). Hiernach entsprechen allen wirklichen Dingen, also auch solchen, welche von den endlichen Geistern nicht gedacht oder irrig gedacht werden, (und deren sind unzählig viele), wahre Gedanken in Gott, inwiefern sie in demselben Zusammenhang stehen, in welchem die Dinge aus Gottes unendlicher Natur fliefsen. Wenn nach dem Grundgedanken unendliches Denken und unendliche Ausdehnung nur die verschiedenen Ausdrucksweisen Einer und derselben Substanz sind, so

(1) eth. I, 25. schol. eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.

(2) eth. II, 7. coroll. Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est: Quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective, d. h. als Gegenstand des Denkens. Vgl. über den veränderten Sprachgebrauch die Anm. zu des Vf. elementa logices Aristoteleae § 1.

mufs in Gott jede Nothwendigkeit der Dinge, wie seine eigene, in der Nothwendigkeit eines Gedankens ihren Ausdruck haben.

Mehr kann man von Spinoza nicht verlangen. Was wir sonst Selbstbewufstsein nennen, schliefst eine Empfindung des Ich ein, um die es sich in Gott nicht handelt. Wenn man noch den Gedanken des Gedankens (das Bewufstsein des Gedankens) fordert, so ist dieser dem Spinoza mit dem sich selbst offenbarenden Gedanken eins (eth. II, 21. schol. II, 43. schol.) (1). Indem Gott die Nothwendigkeit seines Wesens weifs, so weifs er auch damit dies Wissen; denn sonst wüfste er in seinem Wesen etwas noch nicht.

Im Besondern spricht sich bei Spinoza diese Ansicht öfter aus. In Gott giebt es nothwendig, heifst es im 3ten Lehrsatz des zweiten Buchs, einen Begriff sowol seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt (2). Gott wirkt mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher er sich begreift (eth. II, 3. shol.) (3). Alle Vorstellungen, die in Gott sind, kommen mit ihrem Gegenstande überein (eth. II, 32. dem.), ein Ausspruch, der unmöglich wäre, wenn Gottes unendlicher Verstand nur die endlichen Gedanken wäre; denn dann ständen Vorstellung und Gegenstand noch viel öfter in Widerspruch. In Gott giebt es eine adaequate Erkenntnifs der Weltordnung, heifst es an einer andern Stelle (eth. II, 30. dem.) (4), inwiefern er die Vorstellung aller Dinge und nicht inwiefern er blos die Vorstellung

(1) eth. II, 21. schol. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire et simul scit, se scire, quod scit et sic in infinitum. Vgl. de intell. em. p. 425.

(2) eth. II, 3. schol. In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur, vgl. II, 8.

(3) eth. II, 3. schol. ostendimus (I, 16), Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt) ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Vgl. epist. 22. 49. 60. Vergleicht man diese Stellen, so wird man sich überzeugen, dafs das deum se ipsum intelligere nicht blos aus der Vorstellung der Menschen aufgenommen ist, sondern in dem angegebenen Sinne zur Lehre des Spinoza gehört.

(4) eth. II, 30. dem. p. 107. Qua autem ratione res constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas et non quatenus tantum humani corporis ideam habet. In Gott also giebt es eine adaequate Erkenntnifs aller Dinge; in den Menschen von vielen Dingen nicht einmal eine inadaequate. Es ist in solchen Stellen ein Verständnifs unmöglich, wenn man in Gott keine andern Gedanken annimmt, als die Gedanken der endlichen Geister, wenn man in Spinoza die moderne Lehre hineinlegt, dafs Gott sich erst im Menschen bewufst wird.

des menschlichen Leibes hat. Vorstellungen, welche im Geiste inadaequat sind, sagt Spinoza anderswo (eth. III, 1. dem.), sind in Gott adaequat, inwiefern er auch die Geister der übrigen Dinge in sich zumal enthält (¹). Offenbar würden Irrthümer in uns nimmer in Gott zur Wahrheit werden, wenn Gott das Nothwendige nicht in sich erkennete. Endlich liebt Gott sich selbst, wie Spinoza lehrt (eth. III, 35), mit unendlicher intellectualer Liebe; denn da die Vorstellung seiner selbst als seiner Ursache sein unendliches Sein begleitet, so entsteht die intellectuale Liebe Gottes zu sich selbst (²).

Auf diese Weise kann es nicht ungewifs sein, was Spinoza meinte und nach dem Grundgedanken der beiden Attribute meinen mufste. Und doch entsprechen sich, genauer genommen, die beiden Attribute, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung, einander nicht so, wie sie sich in eigener Absicht entsprechen müfsten. Die unendliche Ausdehnung ist keine andere als der Inbegriff der endlichen Körper, ihrer Modi; aber das unendliche Denken kann nicht in gleicher Weise, wie es sein müfste, die endlichen Gedanken sein und darin aufgehen; während es die unwahren von sich ausschliefsen mufs, nimmt es zwar die wahren, als ewige Weisen des Denkens, in sich auf; aber das unendliche Denken, die Nothwendigkeit des Ganzen, welche die Nothwendigkeit der Theile in sich trägt, ist ein anderer Gedanke als der Gedanke von vereinzelten und zerstreueten wahren Gedanken, die nur die lückenhafte Erkenntnifs einzelner Theile darstellen.

Wir sind nach Spinoza Theile eines denkenden Wesens (*alicuius entis cogitantis*, de intell. emend. p. 441. vgl. ep. 15. p. 500). Aber unsere Gedanken sind ebenso irrig als wahr und noch mehr irrig als wahr. Wie stellen wir uns diese irrigen Gedanken als Theile des vollkommen denkenden Wesens vor? und wenn nur die wahren den unendlichen Verstand Gottes ausmachen, wo bleiben die irrigen? In den endlichen Geistern sind die wahren Gedanken Bruchstücke. Wenn nun die unendliche Ausdehnung keine andere ist, als diejenige, welche durch die endlichen Körper hindurchgeht:

(¹) eth. III, 1. dem. p. 133. ..... quae — inadaequatae sunt in mente (ideae), sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Es giebt also in Gott eine Vorstellung, die im Gegensatz gegen die vereinzelten Vorstellungen das Zusammenwirken der Dinge begreift.

(²) eth. V, 35. dem. Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui, hoc est, idea suae causae.

so müfste auch der göttliche Gedanke kein anderer sein, als derjenige, welcher durch die endlichen Geister hindurchgeht. Aber dann läuft der unendliche Gedanke Gefahr sich mit Irrthum zu versetzen und im Endlichen zu Bruchstücken ohne Zusammenhang zu werden.

Es gilt vom Gedanken wie von der Ausdehnung, dafs Gott alles Sein ist und aufser ihm kein Sein. Wo bleiben denn die irrigen Gedanken der endlichen Geister, die in dem unendlichen Denken keine Stelle haben können?

Diese Frage greift schon in eine andere Seite ein. Wir betrachteten zuerst den Begriff Gottes, die eigentliche metaphysische Seite des Systems. Es handelt sich nun zweitens von der Erkenntnifs des Menschen und es kommt dabei zunächst auf das Wesen und den Ursprung von Vorstellen und Begreifen, *imaginari* und *intelligere* an, auf den Gegensatz jener Begriffe, in welchen Knechtschaft und Befreiung des menschlichen Geistes beschlossen liegt. Wir müssen sie daher untersuchen, und zu dem Ende zunächst fragen, wie Spinoza ihr Wesen und ihr gegenseitiges Verhältnifs bestimme.

An vielen Stellen spricht Spinoza von der blofsen Erkenntnifs des reinen Verstandes und setzt sie der Vorstellung in Bildern und Worten entgegen ([1]). Es ist dadurch gesagt, was sie nicht ist, und zugleich angedeutet, dafs der Grund ihres Wesens in dem zu suchen ist, was über das Bild hinausliegt. Jedes Bild ist endlich; die Betrachtung des reinen Verstandes ist das Unendliche. Wo das Unendliche, das keine Vorstellung erreicht, die Bedingung der Erkenntnifs ist, da offenbart sich der Verstand (*intellectus*). Daher ist Gott, die unendliche Substanz, die Ursache seiner selbst, allein ein Begriff des Verstandes. Wenn wir in demselben Sinne die körperliche Substanz und die Quantität als unendlich und ewig und daher nicht als getheilt und beschränkt auffassen, so fassen wir sie als Attribut Gottes adaequat; wir stellen sie dann nicht unserer Einbildung vor, sondern begreifen sie ([2]). Es kommt daher darauf an, diese Betrachtung zur Grundlage zu

---

([1]) z. B. tractatus theologico politicus c. 4. p. 214. ed. Paul.: tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente *extra verba et imagines* percipitur. vgl. epist. 42. p. 600. sola puri intellectus cognitio. ep. 29. p. 529. de intell. emend. p. 447 u. s. w.

([2]) eth. I, 15. schol. p. 50. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod

machen; und wenn Spinoza drei Stufen der Erkenntnifs unterscheidet, so geschieht dies auf jener dritten Stufe, auf welcher die Erkenntnifs von dem adaequaten Begriff der Attribute Gottes zu dem adaequaten Begriff des Wesens der Dinge fortschreitet. Spinoza nennt diese Stufe offenbar darum intuitive Erkenntnifs, weil sie von dem Blick des einfachen Ganzen bestimmt wird ([1]). Es liegt an dieser Stelle der Grund alles Nothwendigen, denn Gott ist das Nothwendige. Daher gilt *intelligere* und *res sub specie aeterni contemplari* dem Spinoza für gleichbedeutend.

Nach dem oben angegebenen Zusammenhang folgt noch mehr, inwiefern alles Endliche, sei es Körper oder Gedanke, als Theil des Unendlichen betrachtet wird, und also das Unendliche das Ganze ist, auf welchem die Nothwendigkeit beruht. Denn was nun auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen erkannt wird, bildet einen adaequaten Begriff des Geistes ([2]). Dahin gehört namentlich die Erkenntnifs des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, weil sie auf gleiche Weise im Theil als im Ganzen liegt und die Möglichkeit, dafs jeder der intuitiven Erkenntnifs theilhaft werden kann ([3]). Da unser Gedanke und unser Leib ein Theil des Ganzen ist und mithin in ihm das Ganze sich fortsetzt: so stammen daher unsere wahren Allgemeinbegriffe (*notiones communes*), welche die Grundlagen unsrer Schlüsse sind. Sie sind die eigene Macht des Geistes, an der alle Theil haben ([4]), und unterscheiden sich von den Universalien, welche verworrene Vorstellungen sind und dann entstehen, wenn sich die Bilder des Einzelnen zu unbestimm-

---

difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Vgl. besonders ep. 29.

([1]) eth. II, 49. schol. 2.

([2]) eth. II, 38. Illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate. II, 44. coroll. 2. demonstr. Adde quod fundamenta rationis notiones sunt, quae illa explicant quae omnibus communia sunt quaeque nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi.

([3]) eth. II, 46. dem. p. 120. — id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte ac in toto est, adeoque erit haec cognitio adaequata. vgl. II, 47. schol. ... sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare. tractat. theol. polit. c. 1. p. 157.

([4]) de intell. emend. p. 456. VI. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur. vgl. ep. 42. p. 600.

ten Gemeinbildern vermengen (1). Während diese ein Erzeugniſs der Imagination sind, inwiefern sie unvermögend ist, viele Bilder des Einzelnen neben einander vorzustellen, gehören jene dem Intellectus an und sind die Bedingungen alles Begreifens. Man darf daher dies Wesen der Dinge nicht mit abstracten Vorstellungen vermengen, welche aus vager Erfahrung entstehen, sondern man muſs von dem Quell und Ursprung der Natur ausgehen (2). In demselben Sinne tadelt z. B. Spinoza die Ansicht des Baco, nach welcher der menschliche Verstand alles nach der Analogie der eigenen Natur und nicht nach der Analogie des Universums bilde (3). Wenn es auch weit über die Kräfte des menschlichen Verstandes hinausgeht, alles zugleich und zumal aufzufassen, wie im Ewigen seiner Natur nach alles zumal ist (4): so betrachtet doch der Verstand die Dinge in demselben Maſse klar und deutlich, als er sie von innen d. h. mehrere Dinge zugleich auffaſst (5). In dieser Bestimmung, die Dinge zugleich aufzufassen, stellt sich äuſserlich die Richtung auf das Ganze dar. Dieselbe Richtung erscheint in einer andern Beziehung. Weil alle Verwirrung daraus hervorgeht, daſs der Geist eine ganze Sache nur zum Theil kennt: so kann es folglich von einem einfachen Dinge nur eine klare und deutliche Vorstellung geben; denn ein solches Ding kann nicht theilweise, sondern entweder ganz oder gar nicht erkannt werden. Das Einfache wird daher begriffen (6). Es hängt damit zusammen, daſs die Substanz, deren Wesen das Dasein in sich schlieſst, der eigentliche Gegenstand des Begreifens (*intelligere*), aus ihrem Begriff als einfach bestimmt wird (7). Als Begriffe, welche allein durch den Verstand und

---

(1) eth. II, 40. schol. 1.

(2) de intell. emend. p. 442. Oritur denique (deceptio) etiam ex eo, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde sine ordine procedendo et naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, confundendo se ipsos confundunt ordinemque naturae pervertunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus et a primis elementis, hoc est, a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

(3) epist. 2. p. 452.

(4) de intell. emend. p. 453.

(5) eth. II, 29. schol. ... quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, ... res clare et distincte contemplatur.

(6) de intell. emend. p. 437 sqq.

(7) epist. 40. p. 592.

nicht durch die Vorstellung erreicht werden können, bezeichnet Spinoza beispielsweise *substantia, aeternitas* (1), welche das Unendliche ausdrücken, aber weder enwickelt er noch entwirft er vollständig die Begriffe des reinen Verstandes. Da alle klare und deutliche Vorstellungen, welche wir bilden, aus andern klaren und deutlichen Vorstellungen, welche in uns sind, stammen, und keine andere äufsere Ursache kennen: so hängen sie allein von unserer Natur und ihren festen Gesetzen d. h. von unserer Macht und nicht vom Zufall ab (2). Der Verstand bildet einige Vorstellungen ursprünglich, andere aus andern, z. B. die Vorstellung der Quantität ursprünglich, unabhängig von andern Vorstellungen, hingegen die Vorstellung der Bewegung nur dadurch, dafs er auf die Vorstellung der Quantität achtet. Die Vorstellungen, welche er ursprünglich bildet, drücken die Unendlichkeit aus, während er die begrenzten und endlichen (*ideas determinatas*) aus andern bildet, und da sie nicht ursprünglich sind, auf mannigfache Weise ableitet. Indem nun das Unendliche schlechthin die Bejahung des Daseins ist und das Endliche theilweise Verneinung (eth. I, 8. schol.): so bildet er die bejahenden Vorstellungen früher, als die verneinenden (3).

Durch den Gegensatz gegen den *intellectus* ergiebt sich schon die Natur der *imaginatio* als einer Quelle der inadaequaten Vorstellungen. Wenn der *intellectus* da sein Wesen hat, wo es sich um das Unendliche handelt, so bewegt sich die *imaginatio* nur im Endlichen. Wenn der *intellectus* das ungetheilte und einfache Sein erfafst, so betrachtet die *imaginatio* das Seiende nur in der Weise des Theils. Während die adaequate Vorstellung, vom Intellectus ausgehend, das Gemeinsame zum Gegenstand hat, was auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen gilt (*aeque in parte ac in toto*): entsteht die inadaequate Vorstellung, wenn nur der Theil betrachtet wird. Daher gilt es gleich, eine Sache nur zum Theil oder inadaequat auffassen. Dies geschieht dann, wenn wir nicht blos eine Vorstellung haben, welche das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, sondern welche zugleich mit dem menschlichen Geiste auf ein fremdes Ding geht (4), wenn also nicht

(1) epist. 29. p. 529.

(2) epist. 42. p. 599. vgl. de intell. emend. p. 440.

(3) de intell. emend. p. 455, wo Spinoza zum Schlufs das Eigenthümliche des *intellectus* zusammenfafst.

(4) eth. II, 11. coroll. Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei;

der Theil aus dem Ganzen, sondern nur ein Theil mit einem andern aufgefafst wird. Indem das Getheilte und Endliche Gegenstand der Imaginatio ist, wird Zahl und Mafs zu nichts anderm, als zu Weisen des Imaginirens; denn sie dienen dazu, die Affectionen der Substanz zu determiniren (1); sie sind die Hülfsmittel der Imaginatio; und wer aus ihnen die Substanz, die nur dem Intellectus zugänglich ist, verstehen und den Fortschritt der Natur begreifen will, verwickelt sich in Ungereimtheiten und Widersprüche. Während der Intellectus die Dinge als nothwendig und in der Weise des Ewigen fafst, stammt aus der Imagination das Zufällige, die *contingentia* im Gegensatz gegen die *aeternitas*. Es ist die Sache der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten. Aber inwiefern die Imagination, wenn dieselbe Sache in verschiedener Zeit wahrgenommen wurde, eine verschiedene Erwartung der Zeit mit der Sache verknüpft und ihr daher die Vorstellung der Zeit schwankt: so entsteht die Vorstellung des Zufälligen (2). Während die klaren und deutlichen Vorstellungen des Intellectus allein von dessen Macht und Natur abhängen und insofern in sich wahr sind: so tritt der Geist, wenn er imaginirt, vielmehr in das Verhältnifs eines Leidenden, indem zufällige und vereinzelte Sinneswahrnehmungen das Bestimmende werden (3). Es entsteht eine verworrene Vorstellung, so oft der Geist

---

ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere.

(1) epist. 29. p. 529. Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos; und bald darauf: auxilia imaginationis, vgl. ep. 40. p. 592. ep. 41. p. 595 sq., woraus erhellt, dafs der Begriff des Theils nicht in Gott, also nicht in der Wahrheit der Substanz gedacht werden kann.

(2) eth. II, 44. coroll. 1. Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemplemur. In dem angefügten Scholion wird die Vorstellung des Zufälligen eigentlich aus dem Gesetze der später sogenannten Ideenassociation abgeleitet. Wenn eine Sache öfter und zwar zu verschiedenen Zeiten wahrgenommen ist, so schwankt die Vorstellung der Zeit in der Erinnerung und Erwartung. Indem die bestimmte Zeit gegen das Ding gleichgültig wird, erscheint es als zufällig.

(3) de intell. emend. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar)

von aufsen, nämlich aus dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge dies oder jenes zu betrachten bestimmt wird, und nicht vielmehr von innen, indem er mehrere Dinge zugleich betrachtet, um ihre Übereinkunft und ihre Unterschiede zu verstehen (1). Wie die Vorstellungen inadaequat werden, weil sie statt des Ganzen nur einen Theil fassen: so geschieht dies dadurch, dafs wir uns selbst nur als Theile verhalten. Wenn es, sagt Spinoza, zur Natur eines denkenden Wesens gehört, wahre oder adaequate Gedanken zu bilden: so ist es gewifs, dafs die inadaequaten Vorstellungen nur daraus in uns entstehen, weil wir ein Theil sind eines denkenden Wesens, von dem einige Gedanken ganz, andere nur theilweise unsern Geist ausmachen (2). Die Vorstellungen sind daher nur inadaequat und verworren, inwiefern sie nicht auf Gott, d. h. das Nothwendige und Ganze, sondern lediglich auf den einzelnen Geist eines Menschen bezogen werden (3).

Nach diesem Zusammenhang geht alles Verständnifs auf das Ganze, aller Irrthum auf den Theil zurück. Es fragt sich daher, was der Theil im System des Spinoza bedeuten könne. Es giebt nur Eine Substanz; und daher sind die Theile nichts Wirkliches in sich, sondern werden nur als Art und Weise an der Substanz unterschieden (4). In der sich fortsetzenden Verkettung der wirkenden Ursache giebt es keinen Theil, der etwas für sich

---

atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente et non *ex fortuitis motibus corporis* factae sunt. p. 447. . . . animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis. Vgl. eth. IV. app. c. 2. p. 259.

(1) eth. II, 29. schol. . . . sed confusam tantum cognitionem — quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur.

(2) de intell. emend. p. 441. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

(3) eth. II, 36. dem. Ideae, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae, adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur.

(4) vgl. z. B. eth. I, 15. schol. p. 50. unde eius (materiae) partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.

sein könnte. Und doch ist in dieser Verbindung dem Theil als solchen eine wichtige Wirkung zugeschrieben, die verwirrende Thätigkeit des Irrthums. Wie ein Theil, der in sich keine Sache ist, sondern nur als Art und Weise unterschieden wird, dennoch diese Kraft habe: das hätte wol der Erörterung bedurft.

Es ist die *imaginatio* dem *intellectus*, die Vorstellung im Bilde dem Begriffe entgegengesetzt. Wenn aus jener, inwiefern sie für sich thätig ist, die inadaequate Weise der Erkenntnifs stammt, so giebt es doch auch Vorstellungen der Imagination, welche mit dem Intellectus übereinkommen (1). Es sind offenbar diejenigen Vorstellungen, die in demselben Verhältnifs aus einander folgen, als in den Gegenständen die Wirkung aus der Ursache. Hiernach hat nothwendig die *imaginatio* auch ein positives Verhältnifs zum *intellectus*, und sie wird nicht einseitig nur an verworrenen Vorstellungen schuld sein, sondern sie wird auch klare und deutliche zulassen oder erzeugen. Die Imagination des Geistes in sich betrachtet, sagt Spinoza (eth. II, 17. schol.), enthält keinen Irrthum, sondern nur inwiefern sie die Dinge, welche sie sich als gegenwärtig vorstellt, als wirklich setzt und dabei der Vorstellung entbehrt, welche dies Dasein verneint. Denn wenn der Geist, indem er sich, was nicht da ist, als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüfste, dafs jene Dinge in Wahrheit nicht da sind: so würde er eine solche Kraft zu bilden sich zur Tugend und nicht zum Fehler anrechnen; insbesondere wenn dieses Vermögen zu bilden von seiner Natur allein abhinge d. h. wenn die Imagination des Geistes frei wäre (2). Wenn wir fragen, wo denn die Imagination diese freie Kraft ist, Bilder entwerfend, ohne, was sie vorstellt, als ein daseiendes Ding zu setzen: so müssen wir, scheint es, an das mathematische Gebiet denken, auf welchem das Bild der Vorstellung mit dem Be-

(1) de emend. intell. p. 447. nec etiam mirabimur, cur quaedam intelligamus, quae nullo modo sub imaginationem cadunt, et alia sint in imaginatione, quae prorsus oppugnant intellectum, *alia denique cum intellectu conveniant.*

(2) eth. II, 17. schol. p. 98. . . . . . notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

griff des Verstandes in Übereinstimmung zu kommen vermag. Indem der Verstand die unendliche Quantität unter dem Begriff der Ursache auffafst, wie z. B. wenn er sie durch die Bewegung eines Punktes determinirt: bildet er durch die Imagination klare und deutliche Vorstellungen (vgl. de intell. emend. p. 455 f.). Spinoza hat oft genug auf die Mathematik, welche die Lehrmeisterin des Nothwendigen sei, hingewiesen, und wir haben dadurch in seinem Sinne das Recht, Zahl und Mafs, wenn sie von ihm für Hülfsmittel der Imagination, für Weisen des Entwerfens (*modi imaginandi*) erklärt werden, dessenungeachtet nicht für Ursachen der verworrenen Vorstellungen zu halten. Wir sind indessen zu einem Punkt gelangt, auf welchem der Zusammenhang abbricht. Spinoza hat weder gesagt, wie sich der Begriff zum Bild, der *intellectus* zur *imaginatio* verhalte, noch auch wie das Unendliche sich zum Endlichen determinire. Der Verstand (*intellectus*), sagt Spinoza (de intell. emend. p. 455), bildet die positiven Vorstellungen früher als die negativen. Es ist dies folgerecht, da die Substanz, sein eigentlicher Gegenstand, unendlich ist und das Unendliche, welches durch und durch Bejahung ist, keine Verneinung in sich trägt. Aber Spinoza zeigt nicht, wie denn der Verstand vom Unendlichen zum Endlichen, von den positiven Vorstellungen zu der Begrenzung der negativen übergehe. Wenn in der Figur der Verstand die unendliche Quantität als determinirt durch die Bewegung z. B. eines Punktes auffafst, so ist doch nirgends nachgewiesen, woher er die Bewegung habe ([1]) und wie die Bewegung oder irgend etwas anderes das Unendliche und nur Positive determiniren könne. Ebenso wenig zeigt Spinoza, wie die unendliche Substanz dazu komme sich in das Endliche zu fassen. Jede Bestimmung ist dem Spinoza Verneinung. *Omnis determinatio negatio.* Wenn das Unendliche, die absolute Bejahung des Daseins, alle Verneinung von sich ausschliefst (vgl. z. B. eth. I, 8. schol. 1): so hätte gezeigt werden müssen, woher dennoch die Besonderung und Bestimmung zum Endlichen stamme ([2]). Weil das Princip der Unterscheidung in der

([1]) Auch in den Körpern ist dieser wichtige Begriff als durch sich bekannt vorausgesetzt und auf keine Weise abgeleitet. s. eth. II. nach prop. 13. lemma 1. dem. p. 90.

([2]) Noch im Jahre vor seinem Tode antwortet Spinoza auf die Frage, wie sich aus der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge ableiten lasse, sehr unbestimmt. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit. epist. 72. p. 680.

Einheit des Realen fehlt, so ist auch das rechte Verhältnifs der *imaginatio* zum *intellectus* nicht erkannt. Beides hängt genau zusammen. Inwiefern die adaequaten Vorstellungen aus demjenigen stammen, was allem gemein und gleicher Weise im Ganzen wie im Theil ist, erreichen sie das eigenthümliche Wesen des Einzelnen nicht; denn Spinoza lehrt ausdrücklich (eth. II, 37), was allem gemeinsam und gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist, bildet von keiner einzelnen Sache das Wesen.

Im Vorstehenden ergab sich eine Lücke. Es fehlt der Zusammenhang zwischen dem Begriff und dem Bilde, dem *intellectus* und der *imaginatio*; es fehlt aber damit die Erklärung der verworrenen und irrigen Vorstellung in der Consequenz des Systems. Dessenungeachtet lehrt Spinoza (1), dafs die inadaequaten und verworrenen Vorstellungen mit derselben Nothwendigkeit folgen, als die adaequaten. Denn alle Vorstellungen sind in Gott.

Um den Parallelismus des Grundgedankens, die neben einander laufenden Vorgänge im Denken und in der Ausdehnung, welche einander entsprechen müssen, weil sie nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sind, folgerecht festzuhalten, hat Erdmann (2) die Lehre von den einfachen und zusammengesetzten Körpern und deren Bewegung, welche Spinoza nur lemmatisch dem zweiten Buche der Ethik einfügt, mit der Lehre von der Imagination in Übereinstimmung gesetzt. Er bezeichnet dabei folgende Punkte. Spinoza nimmt einfachste Körper an, *corpora simplicissima* (eth. II. lemma 3. ax. 2. p. 92), welche sich nur durch Bewegung und Ruhe, schnellere oder langsamere Bewegung von einander unterscheiden. Diesen sollen wahre, adaequate Vorstellungen entsprechen, inwiefern es in den einfachsten Körpern keine Störung der Bewegung geben könne. Wenn aber Spinoza ferner zusammengesetzte Körper annimmt, welche aus den einfachsten bestehen, so sollen sich diese durch Richtungen der Bewegung unterscheiden, z. B. durch geradlinige, krummlinige, und da die Körper zusammen sind und zusammen einen Körper höherer Ordnung bilden, soll es möglich sein, dafs sich die Bewegungen hemmen und stören, und daher die Körper niederer Ordnung, die den höheren bilden, nur zum Theil Ursache

(1) eth. II, 36. Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae ac distinctae ideae.

(2) J. E. Erdmann vermischte Aufsätze, Leipzig 1846. S. 162. 168. in der dritten Abhandlung: die Grundbegriffe des Spinozismus.

ihrer Bewegungen sind. Diesem Verhältnifs der Körper, dieser Störung der Bewegung soll im Denken die inadaequate Vorstellung entsprechen, indem diese nur zum Theil das Wesen des menschlichen Geistes ausmache. Wie endlich das Eine umfassende Individuum der Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94) alle Bewegungen in sich hat, ohne sich selbst zu verändern, so enthalte auch das unendliche Denken alle Vorstellungen ganz; es ist die adaequate Ursache aller, und ebendaher sind auch in ihm alle Vorstellungen adaequat. Es fragt sich, ob diese Übereinstimmung den Sinn des Spinoza treffe und wie weit. Zunächst mufs in dieser Beziehung bemerkt werden, dafs Spinoza dem zweiten Buche der Ethik die Lemmata über den Körper nicht zu diesem Zweck der Vergleichung eingefügt hat, und dafs er überhaupt nirgends jene Coinzidenzpunkte andeutet. Erdmann hat sie im Sinne des Systems zusammengestellt. Dem einfachen Gegenstand entspricht allerdings eine adaequate Vorstellung, aber nicht weil der einfache Körper von störender Bewegung frei ist, sondern weil er keine Theile hat und daher entweder ganz oder gar nicht aufgefafst wird (de intell. emend. p. 437). Vielmehr kann der einfache Körper, da er doch Bewegung hat, nothwendig auch in seiner Bewegung gehemmt werden. Wenn jede Idee, wie Erdmann sagt (¹), „für sich genommen" wahr oder adaequat sein soll, wie jedes *corpus simplicissimum* frei von störenden Bewegungen sei: so geht dann die Wahrheit auf atomistische Theilung zurück und nicht auf die Eine Substanz. Der Gegensatz der einfachsten und zusammengesetzten Körper liegt nicht darin, dafs jene nur in der Intensität der Bewegung als schnellere oder langsamere, diese auch durch die Richtung (geradlinige, krummlinige) unterschieden werden. Wo Bewegung ist, mufs auch Richtung sein und wenn Spinoza sagt, dafs die einfachsten Körper nur durch die Bewegung unterschieden werden: so bedeutet das nichts anders, als dafs sie nicht, wie die zusammengesetzten, in den Theilen und deren gegenseitigem Verhältnifs Unterschiede zeigen. Es mufs also in Abrede gestellt werden, dafs den einfachsten Körpern

(¹) Vgl. schon die verwandte Auffassung bei Thomas Spinozae systema philosophicum. Regimontii, 1835. §§. 4. 5. Karl Thomas Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik, Königsberg 1840. vgl. z. B. S. 98. S. 163. Der Vf. ist darin consequent, dafs er wirklich in Spinoza, indem er zwischen den Zeilen liest, im Physischen und Logischen, in der Ausdehnung und im Denken einen unter sich parallel laufenden Atomismus und „Automatismus" annimmt. Aber so wenig als im Euklid darf man im Spinoza die Lehre zwischen den Zeilen lesen.

darum wahre Vorstellungen entsprechen, weil in ihnen keine Bewegung sei; sie selbst haben Bewegung, wenn es in ihnen auch keine Theile giebt, die sich bewegen könnten. Wenn hingegen ein Individuum, sei es einfach oder zusammengesetzt, eine eigenthümliche Richtung hat, die in seinem Wesen liegt: so wird es gegen eine Störung der Bewegung als gegen eine Minderung seiner Macht in seinem Sein zu beharren streben, und es gehen daraus im Menschen leidende Zustände hervor, die von inadaequaten Vorstellungen begleitet werden. In dieser beschränkten Sphäre, in der Verdunklung der klaren Vorstellung durch die Leidenschaft, stimmt jene Erklärung mit Spinoza's Grundgedanken überein. Aber die inadaequaten Vorstellungen gehen weiter, wie z. B. in der oberflächlichen Abstraction. Wo sie rein theoretischer Natur sind, können sie nur mit Mühe und nicht ohne Gewalt auf diese Erklärung des ursprünglichen Parallelismus zurückgebracht werden.

Auf jeden Fall bleibt die eigentliche Schwierigkeit auch bei dieser Ansicht stehen. Die Bewegungen, wie sie sich auch kreuzen, sind wirklich und gehen daher in die unendliche Ausdehnung ein. Die inadaequaten Vorstellungen hingegen sind unwahr und sie lassen sich daher nicht auf dieselbe Weise in das unendliche Denken aufnehmen. Der Parallelismus des Grundgedankens wäre erst dann zu halten, wenn allen wirklichen Bewegungen, seien sie ursprünglich oder, wie in der Störung, zusammengesetzt, wahre Vorstellungen entsprächen — woran viel, wenn nicht alles fehlt.

Wir haben bis dahin die logische Seite des *intelligere* verfolgt; aber dasselbe hat auch, wie wir oben sahen, eine ethische; ja es liegt darin die ganze Macht des Sittlichen. Spinoza und Sokrates, wie unähnlich sie sonst seien, begegnen sich darin, dafs ihnen die Tugend Erkenntnifs ist. Unsere Untersuchung rückt daher nun in den Inhalt des dritten, vierten und fünften Buchs vor, in die psychologische Frage über den Ursprung der Affecte, und in die ethische über den Ursprung der sittlichen Begriffe.

Bis jetzt ist die einfache und bündige Weise nicht übertroffen, mit welcher Spinoza im 3ten Buche der Ethik aus dem blinden Grunde der Selbsterhaltung und der Ideenassociation die leidenden Zustände und Strebungen der Seele ableitet. Im neuen Testament ist oft von dem natürlichen Menschen im Gegensatz gegen den geistigen die Rede; was er sei, wird dort dem sittlichen Tact der eigenen Erfahrung überlassen. Spinoza hat, wie man behaupten darf, dies Naturgesetz des natürlichen Menschen in seiner Ent-

stehung und der furchtbaren Gewalt seiner vielgestaltigen Formen enthüllt und entwickelt; und, dafs der Mensch ihm unterthan ist, hat er im 4ten Buche als die menschliche Knechtschaft bezeichnet. Die Befreiung aus dieser Macht geschieht, wie Spinoza im 5ten Buche zeigt, nur durch die adaequate Erkenntnifs, durch das *intelligere*.

Die ganze Entwicklung geht von dem Satz aus, dafs jedes Ding, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu beharren trachtet (eth. III, 6) (1). Daran knüpft sich das Streben, was dem eigenen Sein Eintrag thut, abzuwehren, und was die eigene Macht vermehrt, zu suchen; daran, wenn die Vorstellung der äufsern Ursache hinzutritt, Liebe und Hafs; daran der Trieb des Geistes, die eine Vorstellung herbeizuziehen, die andere auszuschliefsen, und auf die Dinge, je nachdem sie die Vorstellungen in uns freundlich oder feindlich treffen, Licht oder Schatten, Liebe oder Hafs zu werfen. Von diesem einfachen Grunde der Selbsterhaltung und dem Gesetz der sich einander rufenden Vorstellungen geht das mannigfaltige, vielfach verwickelte Getriebe der leidenden Zustände und Strebungen aus. Spinoza hat ohne Zweifel den rechten Grund bezeichnet; aber wir fragen, welche Stellung jener fruchtbare Satz, dafs jedes Ding, soweit es in sich sei, in seinem Sein zu beharren strebe, zu dem Grundgedanken des Systems habe. Darauf kommt es uns an.

Wir dürfen bei dieser Frage das Verhältnifs des Einzelnen nicht aufser Acht lassen. Es giebt nur Eine Substanz, die in sich ist; und die Sache, die in ihrem Sein zu beharren strebt, ist keine Substanz; hat doch Spinoza dies von dem Menschen, um den es sich hier handelt, noch besonders bewiesen? (2) Jene Sache ist nur ein Theil der Einen Substanz und alle Theile sind nur als Weisen des Daseins und nicht als wirkliche Dinge unterschieden (*modaliter tantum, non realiter*). Bestimmt von andern Theilen kann der Theil nach dieser Ansicht nichts in sich sein; und noch viel weniger streben, in seinem Sein zu beharren. Es fehlt der Mittelpunkt, in welchem sich der Theil selbst besäfse und von welchem sein Streben ausgehen könnte. Spinoza ist sogar geneigt, die Begriffe, welche den Theil als solchen be-

---

(1) eth. III, 6. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

(2) eth. II, 10. Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

stimmen, wie Zahl und Mafs, zu blofsen Weisen der Vorstellung zu machen. Sollen nun die Theile nur in der Betrachtung der Imagination bestehen, wie Spinoza doch eigentlich will: so kommt damit das Gesetz der Selbstbehauptung, in welchem der Theil etwas in sich ist, in Widerspruch. Die endliche Sache (*res finita*) ist bei Spinoza nicht nachgewiesen, sondern aus der Definition, als verstände sich damit ihr Dasein von selbst, aufgenommen (eth. I. def. 2. vgl. II. def. 7). Als Modus ist sie in einem Andern und nicht in sich und wird nur durch jenes Andere begriffen (eth. I. def. 5). Wenn die Substanz, das Ursprüngliche, ihrem Wesen nach unendlich und allein in sich ist: so hätte dargethan werden müssen, wie das Endliche werde und wie es überhaupt in sich sein könne (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*). Wenn das bestimmte Ding in seinem Wesen beharrt, so beharrt es in der Schranke, in der Negation. Wie reimt sich dies mit der Lehre von der unbeschränkten Substanz? — Spinoza umgeht in Übereinstimmung mit seinem Grundgedanken und mit seiner ausdrücklichen Lehre auf jede Weise den Zweck. Der Leib z. B. wird nicht als ein Organismus bestimmt, als ein Körper, der für die Zwecke des Lebens Werkzeuge hätte, sondern nur als ein vielfach zusammengesetzter, der mit andern Körpern eine vielseitige Gemeinschaft hat (vgl. z. B. eth. II, 39. coroll.). Es fehlt daher beim Spinoza das ideale Centrum, durch welches eine Sache etwas in sich ist und um welches die Kräfte sich bewegen. Es fehlt ihm das ideale Band des Zweckes, durch welches verschiedene wirkende Ursachen zu der Einheit eines Ganzen, eines wirklichen Individuums verknüpft werden. Er nimmt nur in der Definition an ([1]), dafs mehrere Individuen (atomistisch gedacht) in Einer Thätigkeit dergestalt zusammenkommen können, um alle zugleich die Ursache Einer Wirkung zu sein. Wie dies geschehe, zeigt er nicht und will nur solche zusammenwirkende Individuen als Eine einzelne Sache betrachten. Wenn man ferner den Beweis prüft, den Spinoza von dem Satz giebt, dafs jedes Ding, soweit es in sich ist, in seinem Wesen zu verharren strebt: so ist er nur negativ. Das einzelne Ding, heifst es nämlich, kann nichts in sich haben, wodurch es sein Wesen vernichtet,

---

([1]) eth. II. def. 7. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

und kann nur von einer äufsern Ursache zerstört werden (vgl. eth. III, 4 bis 6). Hierin ist nur die Kraft der Trägheit, die *vis inertiae* und nichts mehr bewiesen ([1]); und die Selbstbehauptung einer wirkenden Ursache kann auch keinen andern Sinn haben; denn es ist kein wahres Selbst vorhanden. Aber Spinoza hat dessenungeachtet in jenem Streben, sich selbst zu erhalten und die eigene Macht zu mehren, so wie in den Vorstellungen, die sich in dieser Richtung erzeugen, mehr gedacht, als in diesen Praemissen liegt. Es sind darin die Zwecke des individuellen Lebens vorausgesetzt, und erst dadurch bekommt der Ausdruck, dafs jedes Ding, soweit es in sich ist, in seinem Wesen zu beharren strebe, wirkliche Bedeutung.

Spinoza sagt in derselben Richtung (eth. IV. def. 8): Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, inwiefern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was allein aus den Gesetzen seiner Natur kann verstanden werden ([2]). In demselben Sinne setzt Spinoza (eth. IV, 37. schol. 1) die wahre Tugend, welche nichts anders ist, als allein nach der Vernunft leben, in das, was die Natur des Menschen selbst und zwar in sich allein betrachtet, fordert ([3]). Wenn es das Princip des Spinoza ist, alles aus der Einen Substanz zu verstehen: so macht sich hier das entgegengesetzte geltend, etwas aus dem Theil als solchem, aus den Gesetzen der Natur des Menschen allein zu verstehen. Der Theil ist nun nicht mehr blos in der Betrachtung da; er ist etwas in sich. Aber wie er dies sein könne, hat Spinoza nicht gesagt. Wenn das Endliche determinirt und alle Determination Verneinung ist, so liegt dennoch in dem determinirten Wesen, wie es da erscheint, wo allein aus den Gesetzen der eigenen Natur Wirkungen sollen begriffen werden, etwas Positives, das über die blofse Schranke hin-

---

([1]) Cartesius war einer der ersten, der das Gesetz der Trägheit für Ruhe und Bewegung der Körper aussprach; Spinoza überträgt es auf die Strebungen der Seele. Vgl. Cartes. princip. philos. I, 37. Harum prima est (lex naturae), unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu nec unquam mutari nisi a causis externis. vgl. Spinoz. princ. philos. Cartes. II, 14, wo auch der Ausdruck Übereinstimmung mit eth. III, 6. zeigt.

([2]) eth. IV. def. 8. Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

([3]) eth. IV, 37. schol. quae ipsa ipsius natura in se sola considerata postulat.

ausgeht. Spinoza setzt hier, ohne abzuleiten. Es kommt auf den Grund der Unterscheidung an, der, wenn die wirkende Ursache nicht genügt, um die Thatsache des Organischen zu begreifen, auf einen die Determination bestimmenden Gedanken und damit auf jene Teleologie führen wird, welche der Grundgedanke des Spinoza nicht verträgt. Um die Lücke auszufüllen, mufs man an dieser Stelle stillschweigend die Vorstellung des zweckbestimmten Lebens unterschieben.

Wenn es das Wesen des Zweckes ist, dafs aus dem Ganzen die Bestimmung der Theile und nicht aus den Theilen die Bestimmung des Ganzen genommen wird: so begegnen wir bei Spinoza auch diesem Kennzeichen des verborgen zum Grunde liegenden Zweckes. Die Lust z. B., die an sich gut ist, da sie entsteht, wenn das Wesen zu höherer Vollkommenheit übergeht, wird aus dem Ganzen heraus gemäfsigt; denn die Lust des Theils, z. B. Kitzel, Liebe und Begierde, kann die Thätigkeiten des Ganzen hindern oder besiegen (eth. IV, 43. 44 und eth. IV. app. c. 30). In derjenigen Lust, in welcher kein Übermafs möglich ist, in der *hilaritas*, müssen sich alle Theile des Körpers gleichmäfsig verhalten (eth. IV, 42. vgl. III, 11. schol. eth. IV. app. c. 30). Solche Betrachtungen haben erst im Sinne des Zweckes volle Wahrheit (vgl. eth. IV, 60).

Wenn in diesem Zusammenhang mitten im Grunde der Dinge der Zweck mitarbeitet, so bestimmt der Gedanke die Ausdehnung, das Eine Attribut das andere — was mit der Grundvoraussetzung streitet.

Im Streben der Selbsterhaltung zieht die Seele Vorstellungen an und stöfst Vorstellungen ab, um darin ihre Macht zu behaupten oder zu mehren; sie thut es, indem sie nur sich sucht. In diesem selbstsüchtigen Streben werden alle Vorstellungen einseitig; sie haben kein anderes Mafs als den Bezug auf die Lust oder Unlust des Eigenlebens und keinen andern Zweck, als die Seele in diesem Streben der Selbstbehauptung zu befestigen. Die Vorstellungen stehen mit den leidenden Zuständen in dieser Wechselwirkung. Sie werden von ihnen hervorgetrieben und treiben sie ihres Theils weiter. Der Mensch geräth auf diese Weise unfehlbar in die Knechtschaft seiner Affecte.

Spinoza löst diesen Bann, der durch die imaginirende Vorstellung mächtig ist, durch das *intelligere*, durch welches der Mensch allein Herrschaft über die Affecte gewinnt. Es mufs daher hier, wenn oben das *ima-*

ginari und *intelligere* von der theoretischen Seite als Quelle des falschen und wahren Urtheils betrachtet wurde, derselbe Gegensatz als Grund des unfreien und freien, des leidenschaftlichen und vernünftigen Handelns untersucht werden. Wir müssen dabei auf einige allgemeinere Verhältnisse zurückgehen, und zwar zunächst auf Spinoza's Begriffsbestimmungen des Willens.

Cartesius hatte in den Meditationen den Grund des Irrthums darin gesucht, dafs der Wille, weiter als der Verstand, über diesen übergreife und da bejahe, wo der Verstand verneinen sollte und umgekehrt. Dagegen richtet Spinoza den Satz, dafs Wille und Verstand eins und dasselbe sind. Sie sind nicht eigene Vermögen, sondern von den einzelnen Thätigkeiten des Wollens und Denkens nicht verschieden. Beide fallen zusammen; und wollen ist nichts anders als bejahen und verneinen. Jede Vorstellung, z. B. die Vorstellung eines Dreiecks, schliefst Bejahungen und Verneinungen ein; und es giebt im Geiste kein Wollen, oder was dasselbe ist, keine Bejahung und Verneinung aufser derjenigen, welche die Vorstellung als Vorstellung enthält ([1]). Von dieser Bestimmung, welche das Wollen in Bejahung und Verneinung verwandelt, hängt viel ab. Denn darnach mufs die richtige Vorstellung auch den richtigen Willen nach sich ziehen oder vielmehr ist die richtige Vorstellung schon an sich der richtige Wille. In demselben Sinne wird gelehrt, dafs der Geist so weit thätig ist, als er adaequate Vorstellungen und so weit leidend, als er inadaequate hat ([2]). Unsere Freiheit, heifst es an einer andern Stelle übereinstimmend ([3]), besteht nicht in Zufälligkeit oder Unentschiedenheit, sondern in einer Weise des Bejahens und Verneinens; und wir sind desto freier, je weniger unentschieden wir eine Sache bejahen oder verneinen.

Indessen ist die Begründung des Satzes, dafs wollen nur bejahen und verneinen sei, sehr mangelhaft. Es wird nur von der theoretischen Vorstellung z. B. des Dreiecks nachgewiesen, dafs sie nothwendig Bejahungen und Verneinungen in sich schliefst, welche ohne die Vorstellungen nicht gedacht werden können. Es wird gar nicht erwogen, ob die Sache da nicht anders

([1]) eth. II, 48. schol. und 49. demonstr.

([2]) eth. III, 1.

([3]) epist. 34. p. 568 sq. .... adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus.

sei, wo der Mensch sich praktisch verhält, z. B. in den Trieben, in welchen die Vorstellung nicht selten erst das Zweite ist. Ja, Spinoza sagt ausdrücklich, er wolle unter Willen nur das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehen, nicht aber die Begierde, wornach der Geist die Dinge erstrebt oder verabscheuet ([1]). Wenn die Bedeutung auf diese Weise eingeschränkt und die Begierde ausgeschlossen wird, deren Macht man offenbar mit im Sinne hat, wenn man dem Denken das Wollen entgegen setzt: so ist der Beweis überflüssig. Die Identität ist dann vorweg genommen. Es wird hiernach, wenn man auf die Begründung sieht, das Gebiet, auf welchem der Satz gilt, enger begrenzt; und er mag hinreichen, um auf dem rein theoretischen Gebiete die Erklärung des Irrthums, die Cartesius gab, zu widerlegen, aber nicht um das Verhältnifs von Vorstellen und Begehren zu erledigen.

An einer andern Stelle wird daher der Wille anders gefafst. Zwar wird er aus den klaren oder verworrenen Vorstellungen abgeleitet, aber doch erst, inwiefern daraus dem Geiste das Streben entsteht, sich in seinem Sein zu erhalten (eth. III, 9). Wenn dies Streben, wird hinzugesetzt, auf den Geist allein bezogen wird, heifst es Wille (*voluntas*); wenn auf den Geist und Leib zugleich, Begehren (*appetitus*), welches durchaus nichts anders ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dem nothwendig folgt, was zur Selbsterhaltung dient, so dafs der Mensch dadurch gerade dies zu thun bestimmt wird. Wir begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es begehren ([2]). An dieser Stelle ist nicht die Bejahung und Verneinung der Vorstellung das Erste, sondern das individuelle Wesen, das sich selbst behauptet. Aus seinem Grunde stammt das

---

([1]) eth. II, 48. schol. .... notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur.

([2]) eth. III, 9. Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia. .... Hic conatus cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur, atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. .... Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

Begehren, das die Einheit des Leiblichen und Geistigen ausdrücken soll, während der Wille nur ein Ausdruck desselbigen im Denken ist; dafs wir etwas für gut halten, ist insofern nur die Folge unsers Begehrens.

Wäre der Wille nichts anders als Bejahung und Verneinung der Erkenntnifs, so müfste die wahre Erkenntnifs zugleich der wahre Wille sein, gegen den es keinen Widerstand gäbe. Aber Spinoza lehrt selbst (eth. IV, 14): Die wahre Erkenntnifs des Guten und Bösen, inwiefern sie wahr ist, kann keinen Affect einschränken, sondern nur inwiefern sie als Affect betrachtet wird, d. h. inwiefern sie unser eigenes Sein angeht und also die Empfindung der Lust oder Unlust in sich trägt ([1]). Wenn man tiefer blickt, so wird dadurch von Neuem auf den Grund des individuellen Seins hingewiesen, der sich in Lust und Unlust äufsert. Der Wille wurzelt nicht blos in der Bejahung und Verneinung der Vorstellung, wie die Theorie wollte, sondern wesentlich auch in diesem Grunde, der indessen, wie wir sahen, aus Spinoza's Praemissen nicht folgt.

In dem Sinne, dafs Verstand und Wille dieselben sind, wird ferner die Befreiung von den Affecten in den Verstand, das *intelligere* gesetzt. Wie sich die Gedanken und Vorstellungen der Dinge im Geiste ordnen und verketten, genau so ordnen sich oder verketten sich die Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge im Körper. Denn die Ordnung und Verknüpfung der Dinge ist dieselbe, als die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ([2]). Da nun der Affect als leidender Zustand eine verworrene Vorstellung ist, so hört er auf ein leidender Zustand (*passio*) zu sein, sobald wir uns von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden ([3]). Wir haben so lange die Macht, nach der Ordnung des Verstandes die Affectionen des Körpers zu ordnen und zu verketten, als wir nicht von Affecten, die das Denken verhindern, bewegt werden (eth. V, 10).

Offenbar sucht Spinoza in dem *intelligere* eine Macht zu gründen, die der Mensch in seiner Hand habe, um die Affecte, wenn nicht aufzuheben,

---

([1]) eth. IV, 14. Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur. vgl. IV, 7.

([2]) eth. V, 1. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

([3]) eth. V, 3. Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.

doch zu mildern ([1]). Aber nach dem Grundgedanken giebt es von der Seele zum Leibe, vom Denken zur Ausdehnung und umgekehrt keinen Causalnexus. Jener Satz, daſs die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe ist, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge, soll nach der Ableitung (eth. II, 7) nicht eine Wirkung des Einen auf das Andere bezeichnen, sondern vielmehr daſs sie ohne Zusammenhang unter einander nur zwei gleiche Ausdrücke Eines und desselbigen sind. Von diesem innern Punkt der Einheit ordnet sich daher beides zugleich, und es ist dem Grundgedanken entgegen, daſs das *intelligere* etwas ordne oder daſs wir das Eine nach dem andern ordnen. Wenn man auf die Sache sieht, und nicht auf den die Sache hie und da verhüllenden Ausdruck, so empfängt hier das *intelligere* an und für sich betrachtet, die *mens in se sola considerata*, eine in das Leibliche übergreifende Kraft. Spinoza darf auch eigentlich nicht von Affectionen des Körpers sprechen, welche das Denken hindern, wie er es doch thut (eth. V, 10. dem.). Wo Spinoza die Macht der leidenden Zustände darstellt (B. 3 und 4) und dabei immer den Körper und seine Kraft thätig zu sein als die durchgehende Voraussetzung und das Thema der Affecte festhält: da hilft derselbe Satz der Einheit, das Geistige dem Materiellen gleich zu setzen (vgl. z. B. eth. III, 2. schol.). Hier wird er umgekehrt angewandt, um dem *intelligere* eine Macht über die leidenden Zustände des Leibes zu verleihen.

Daher geht von diesem Punkte ein Schwanken aus. In der Betrachtung der frühern Bücher überwiegt die blind wirkende Ursache des Leiblichen, die sich von selbst in der Vorstellung wieder spiegelt, in dem fünften Buche überwiegt hingegen die Einsicht in diese wirkende Ursache; in jenen ist die Vorstellung, der Ausdruck im Denken, nur ein Zweites und Folgendes; in diesem sind die leiblichen Affectionen, die sich nach der Einsicht ordnen, ein solches Consequens. Beides fällt von dem allgemeinen Grundgedanken ab.

Aber die Sache ist auch im Einzelnen schwierig, wenn man nämlich darauf sieht, wie diese Einsicht geschehe. Der Geist kann bewirken, lehrt Spinoza, daſs alle Affectionen des Körpers oder Bilder der Dinge auf Gottes Vorstellung zurückgeführt werden; denn es giebt keinen Zustand des

([1]) eth. V, 20. schol. quod mens in se sola considerata adversus affectus potest.

Körpers, von dem wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können (eth. V, 14. vgl. V, 4) (¹). Wenn wir unsere Affecte klar und deutlich einsehen, so freuen wir uns und diese Freude ist von der Vorstellung Gottes begleitet — welches der Ursprung der Liebe zu Gott ist.

Jene Zurückführung auf die Vorstellung Gottes, die Betrachtung unter der Form des Ewigen, ist, wie oben erhellte, in ihrem Grunde die Erkenntnifs des Nothwendigen. Es ist daher eine grofse Verheifsung, dafs der Geist alle Affectionen des Körpers klar und deutlich einsehen und in ihrer Nothwendigkeit begreifen könne. Woher nähme er zu einer solchen vollendeten Erkenntnifs des Leiblichen die Mittel, zumal sie erst mit der vollendeten Erkenntnifs der ganzen Natur möglich wäre? Die Erfahrung zeigt uns hier überall Schranken, an deren Erweiterung das Menschengeschlecht fort und fort arbeitet. Welche Mittel weist denn Spinoza zu einer solchen Erkenntnifs nach? Vergebens betrachten wir den Beweis jener Sätze. Spinoza geht darin über metaphysische Allgemeinheiten nicht hinaus, die noch dazu so dürftig bleiben, wie der begründende Satz, dafs, was allen gemeinsam sei, also der Körper, nur adaequat gefafst werden könne. Man vergleiche den Beweis des vierten Lehrsatzes im fünften Buch und die dabei zu Hülfe gezogenen Sätze eth. II, 12 und lemma 2 nach II, 13. Die reale Möglichkeit, der Weg einer solchen Erkenntnifs ist dort mit keiner Silbe angedeutet. Wenn es auch in Gott eine solche Erkenntnifs giebt und der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist: so hat man dadurch doch keine Einsicht in den Vorgang, durch welchen die verworrene Vorstellung, die den leidenden Zustand ausmacht, in die klare und deutliche verwandelt, das Leibliche auf Gott zurückgeführt, und das Endliche und Zufällige von der Substanz aus erkannt werde (²).

(¹) eth. V, 14. Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad dei ideam referantur; welches auf den Satz zurückgeht V, 4: Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

(²) Damit man sich überzeuge, wie auch in diesem wichtigsten Punkt, dem Ursprung der intellectualen Liebe, die Sache nur formal gehalten ist, heben wir die Momente heraus, auf welche Spinoza zurückweist. Zu dem Satz eth. V, 4 Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum wird als Beweis hinzugefügt: Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate; vgl. II, 38. illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate; und

Das *intelligere* ist noch nach einer andern Seite thätig, indem es den Trieb der Selbsterhaltung über das Eigenleben hinausführt und die Begriffe der sittlichen Gemeinschaft gründet. Dies geschieht auf folgende Weise ([1]).

Die wirkende Ursache, die bei Spinoza allein berechtigte Betrachtung, fafst sich, wenn wir sie auf das Wesen des Einzelnen beziehen, in der Macht (*potentia*) eines jeden zusammen. Indem jeder in seinem Sein zu beharren strebt, — welches das durchgängige und unbedingte Naturgesetz des Menschen ist — trachtet er diese Macht zu mehren und alles, was sie mindert, auszuschliefsen. Seine Macht ist sein Recht. Aber die Macht wächst durch Vereinigung. Wenn sich z. B. zwei Individuen derselben Natur zusammen verbinden, so bilden sie ein Individuum doppelt so mächtig als der Einzelne. Daher können die Menschen, um ihr Sein zu behaupten, nichts Besseres wünschen, als eine solche Übereinstimmung aller in allem, dafs aller Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zusammen nach dem gemeinsamen Nutzen aller streben. Was Eintracht erzeugt, erzeugt gröfsere Macht und ist das was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört. Es folgt daraus, dafs vernünftige Menschen d. h. Menschen, welche vernünftig ihren Nutzen suchen, nichts sich selbst begehren, was sie nicht auch andern wünschen und dafs sie eben deswegen gerecht, treu und rechtschaffen sind ([2]). Die Selbsterhaltung und der eigene

---

daraus wird jener Satz durch die blofse Rückbeziehung auf eth. II, 12 und das darauf folgende lemma 2 geschlossen. Dieses bietet nur den Satz: omnia corpora in quibusdam conveniunt; jene propositio lautet: quidquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi sive eius rei dabitur in mente necessario idea, hoc est, si obiectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur, — was zuletzt wiederum zurückgeführt wird auf jenes allgemeine (II, 7) ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Erst wenn der Körper dem Geiste durchsichtig würde, erfüllte sich diese metaphysische Verheifsung. Und doch kommt jene selige Beruhigung (*acquiescentia*) des Geistes immer darauf zurück, das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit aufzufassen, eth. V, 29. vgl. V, 31. demonstr. Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit. Soll die ethische Befreiung von der Einsicht in das Naturgesetz des Körpers abhängen, so ist der Weg dazu in Wahrheit lang, und Spinoza's metaphysischer Sprung erreicht das Ziel nicht.

([1]) vgl. eth. IV, 15 ff. p. 215 ff. tractat. theolog. polit. c. 16. p. 359 ff. tractat. polit. c. 2. p. 306 ff. epist. 50.

([2]) Dieser Grund des Sittlichen wird mit obigen Worten bezeichnet eth. IV, 18. schol.

Nutzen bleibt hiebei die Grundlage; denn da Tugend Macht ist, so kann es keine Tugend geben, die früher wäre, als dieser Trieb der Selbsterhaltung. Der erkennende Geist sucht ebenso in seinem Sein zu beharren (1), und es entspringen daher aus der Erkenntnifs neue Strebungen. Das *intelligere* wird das Mafs des Guten und Bösen; und es folgt daraus, dafs das höchste Gut allen gemeinsam ist (eth. IV, 36. schol.). Wenn erkannt wird, dafs die Übereinkunft aller in allem die Macht verstärkt, so wird der Vernünftige dahin streben, dafs die Menschen keinen Leidenschaften unterworfen sind; denn durch die Leidenschaften sind sie einander feindlich; er wird folglich die Leidenschaften auch in sich selbst bekämpfen (eth. IV, 32). Inwiefern daher die Menschen vernünftig leben, thun sie insofern nothwendig das, was der menschlichen Natur überhaupt und daher jedem Menschen nothwendig ist d. h. was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt (eth. IV, 35. demonstr.). Wenn nun die Triebe und Strebungen nicht aus verworrenen Vorstellungen entstehen, sondern von adaequater Erkenntnifs erzeugt werden, so sind sie keine leidende Zustände, sondern werden der Tugend zugerechnet (2). Auf diese Weise folgen Handlungen aus solchen Affecten, welche auf den Geist, insofern er Einsicht hat, zurückgeführt werden und Spinoza begreift Handlungen dieser Art mit dem Namen der Seelenkraft (*fortitudo*) und theilt dieselbe in muthige und in edele Gesinnung (*animositas* und *generositas*). Unter muthiger Gesinnung (*animositas*) versteht er das Bestreben, wodurch jeder sein Wesen nur nach der Vorschrift der Vernunft zu behaupten trachtet; unter edeler Gesinnung (*generositas*) das Bestreben, wodurch ein jeder nur nach der Vorschrift der Vernunft andere zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen trachtet. Die Handlungen, welche

p. 216. vgl. eth. IV. append. c. 15. p. 262. Quae concordiam gignunt, sunt illa, quae ad iustitiam, aequitatem et honestatem referuntur. Spinoza setzt in die Bestimmung, welche von dieser Einsicht ausgeht, das *ex ductu rationis vivere*. Denn es ist im Unterschied von jener höhern intuitiven Erkenntnifs, welche von der Anschauung der Substanz und ihrer Attribute ausgeht, und von jener sinnlichen Erfahrung des Einzelnen, welche unbestimmt und verworren ist, Sache der *ratio*, richtige Gemeinbegriffe zu haben. eth. II, 40. schol. 2.

(1) eth. IV, 26. demonstr. hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum.

(2) eth. V, 4. schol. Appetitus seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur, atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur.

unter dieser Bedingung allein den Nutzen des Handelnden bezwecken, gehören hiernach der muthigen Gesinnung (*animositas*) an, welche aber den Nutzen des andern bezwecken, der edeln Gesinnung (*generositas*); Mäfsigkeit z. B., Geistesgegenwart u. s. w. sind Arten der erstern; Bescheidenheit, Güte u. s. w. Arten der letztern (1). Die Tugend kann dieselbe Aufsenseite haben, wie ein leidender Zustand, der lediglich aus dem Streben der Selbstbehauptung entspringt; aber sie ist im Grunde verschieden. Z. B. aus dem Naturgesetz, dafs wir ein Wesen nicht hassen können, das wir bemitleiden (eth. III, 27. cor. 2), folgt die natürliche Grofsmuth eines Mächtigen, inwiefern er mehr Grund hat, einen Schwachen zu bemitleiden, als zu hassen. Aber von dieser natürlichen Grofsmuth, die aus entgegengesetzten Strebungen entsteht, ist die edle Gesinnung der Grofsmuth verschieden, die aus der Einsicht (dem *intelligere*) stammt. Auf diese Weise gewinnt Spinoza, dem alle Tugend in selbstsüchtige Selbsterhaltung zu entweichen drohte, die Tugend wieder, die nun ihren Ursprung im *intelligere* hat und zwar in der Erkenntnifs, dafs durch Vereinigung die menschliche Macht wachse und für die Vereinigung nur das zu erstreben sei, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinkomme. In diesem Allgemeinen hat die Selbsterhaltung eine höhere Richtung.

Wenn es nun darauf ankommt, das zu thun, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinstimmt, und wenn darauf allein die Vernunft hingeht: so ist der allgemeine Begriff des Menschen das Vorbild, dem wir uns nähern müssen, der Zweck, dem wir nachstreben. Von hier aus kehrt die von Spinoza verworfene Endursache (*causa finalis*) dennoch in die Betrachtung zurück (2). Daher finden sich bei Spinoza solche Ausdrücke, wie

(1) eth. III, 59. schol. Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem clementia etc. species generositatis sunt.

(2) Nachdem Spinoza in der Vorrede zum 4ten Theil der Ethik den Zweck und die Musterbilder der Dinge und darnach Vollkommenheit und Unvollkommenheit, gut und böse für blofse Weisen des Vorstellens erklärt hat, sagt er p. 202 einlenkend: Verum quamvis res ita se habeat,

diese, daſs es des vernünftigen Menschen letzter Zweck sei, sich und die Dinge, die Gegenstand seines Denkens sind, adaequat aufzufassen (eth. IV. append. c. IV. p. 260), oder es sei der Zweck die Erkenntniſs der Einheit, welche der Geist mit der ganzen Natur habe (de intell. emend. p. 417), oder es sei der Zweck des Staates Friede und Sicherheit (tractat. polit. V. c. 2. p. 329).

Man darf indessen diese Ausdrücke nicht anders nehmen, als der strenge Sinn des Ganzen zuläſst. Der Zweck ist nur ein anderer Name für die wirkende Ursache des Begehrens und Verlangens.

Bei Spinoza giebt es nur die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache. Was geschieht, hat ein Recht, zu geschehen. Gut und böse liegt nur in unserer Vorstellung (1). Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Sünde und Verdienst sind äuſserliche Begriffe, aber keine nothwendigen Eigenschaften, welche die Natur des Geistes erklären (2). Die Strebungen, welche aus der Vernunft entspringen und die Begierden, welche sich aus andern Ursachen in uns erzeugen, sind insofern nicht verschieden, als diese, wie jene, Wirkungen der Natur sind und die natürliche Kraft darstellen, wodurch der Mensch in seinem Wesen zu beharren trachtet (3).

Wir können daher folgerecht die Sache nur so fassen. Spinoza will das Naturgesetz (*potentia*) und darnach ist alles oder nichts gut; gut und übel sind nur Weisen des Denkens und bloſse Vergleichungen. Die durch

---

nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo quo dixi sensu retinere. Per bonum itaque in sequentibus intelligam id, quod certo scimus, medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus.

(1) eth. IV. praef. p. 202. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.

(2) eth. IV, 37. schol. 2. p. 233.

(3) tractat. polit. c. 2. §. 5. p. 308. ... nullam hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur: quandoquidem tam hae quam illae effectus naturae sunt vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur. Vgl. epist. 36. p. 564, besonders p. 566. eth. IV. append. c. 6. p. 260. omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt. tractat. polit. c. 2. §. 18. p. 314. homines maxime appetitu sine ratione ducuntur, nec tamen naturae ordinem perturbant, sed necessario sequuntur.

Vereinigung verstärkte Macht, woraus dem Spinoza die sittlichen Begriffe fliefsen, wirkt ebenso und zwar indem sie vorgestellt wird, als Naturgesetz, und daraus entstehen in der Vorstellung Begriffe, wie gut und böse, Zweck, Vorbild (*finis, exemplar*) (¹). Sie wirken nothwendig und als Naturgesetze; aber wo sie nicht wirken, ist dies auch nur nach Naturgesetzen geschehen. Recht und Unrecht entspringen daher erst aus den bürgerlichen Gesetzen, die wiederum wirken, indem sie sich an das Naturgesetz der Affecte, die Furcht, wenden (²).

Spinoza's *intelligere* ist nach dieser sittlichen Seite nur Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht und in das, was nothwendig folgt, wenn diese gewollt wird. Es ist eine Art jenes allgemeinen *intelligere*, jener Einsicht in die Nothwendigkeit der Natur überhaupt, welcher auf der höchsten Stufe die intellectuale Liebe Gottes folgt.

Die Macht bleibt, wenn auch die Verstärkung der Gesichtspunkt wird, immer der treibende Grund. Die sittlichen Begriffe folgen erst aus dieser Quelle; sie haben nicht an und für sich Werth, sondern nur um der zu verstärkenden Macht willen (*ex accidente*); die Gerechtigkeit z. B. nicht an sich, sondern nur um der Eintracht willen, die stark macht. Die Leidenschaften, aus inadaequaten Vorstellungen entspringend, stellen nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Geistes dar (eth. IV, 32). Wir müssen in andern die Leidenschaften dämpfen, weil Leidenschaften Leidenschaften erregen und daher durch Entzweiung die Macht theilen.

Dieser sittliche Grund der Macht hat übrigens, wenn man prüft, welches Gewicht er tragen kann, in vielen Fällen eine zweifelhafte Stärke; denn er kann nur nach seiner eigenen Richtung in den Köpfen wirken. Wenn es allein auf die Macht ankommt, so fragt es sich, wie diese zu erreichen sei, welches lediglich eine Frage der äufsern Zweckmäfsigkeit ist. Wer den Feind todtschlägt, kann dabei in gegebenen Fällen leichter zum Ziel kommen, als wer ihn anerkennt und gegen ihn gerecht ist. Auf den Grund, die Verstärkung der Macht, wird sich daher ebenso gut Ungerechtigkeit, als Gerechtigkeit reimen lassen. Spinoza will dies freilich nicht. Vielmehr beweist er

(¹) Diese Auffassung stimmt mit der Weise überein, wie Spinoza (eth. IV. praef.) die Entstehung des Zweckbegriffs in der menschlichen Vorstellung erklärt.

(²) eth. IV, 37. schol. 2. p. 231 ff. tractat. polit. c. 2. § 21.

(eth. IV, 72), dafs ein freier Mensch, selbst nicht um sein Leben zu erhalten, treulos sein würde. Aber er beweist es aus einem Grunde, welcher von der durch die Vereinigung verstärkten Macht sich schon entfernt und den Menschen einem Allgemeinen unterwirft, das tiefer geht, als das Motiv der Macht und der Selbsterhaltung. Wenn die Vernunft es Einem gestattete, sagt Spinoza, so würde sie es allen gestatten; dann gäbe es aber keine gemeinsamen Rechte mehr ([1]). In dieser Begründung sind die gemeinsamen Rechte die feste Voraussetzung, die mehr gilt und höher steht, als das Princip selbst, die Erhaltung des eigenen Seins. Spinoza hat allerdings in seinen sittlichen Begriffen eine edele Richtung; aber sollen sie Halt haben und fest werden, so müssen sie in dem menschlichen Wesen ursprünglicher gegründet sein, als in der berechnenden Klugheit der sich durch sie verstärkenden Macht.

Die berechnende Klugheit ist im Innern selbst da die bewegende Seele, wo nach aufsen die reinste Vorschrift der edelsten Ethik erreicht wird. So lehrt z. B. Spinoza (IV, 46), wer vernünftig lebe, der suche des andern Hafs und Zorn und Verachtung gegen ihn durch Liebe und Edelsinn auszugleichen; aber er beweist den Satz lediglich aus dem eigenen Nutzen der Selbsterhaltung. Wer vernünftig lebe, werde dahin streben, dafs er nicht von der Leidenschaft des Hasses beunruhigt werde, und folglich werde er dahin streben, dafs auch kein anderer diesen Leidenschaften erliege ([2]).

Der sittliche Werth wird nur an der durch die Vereinigung sich verstärkenden Macht gemessen; und das Sittliche wird für diesen Zweck zum Mittel.

([1]) eth. IV, 72. homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit. schol.: Si iam quaeratur, quid si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne, nisi dolo malo, paciscantur, vires coniungere et iura habere communia, hoc est, ne revera iura habeant communia, quod est absurdum.

([2]) eth. IV, 46. Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemtum amore contra sive generositate compensare. Im Beweis wird gesagt: conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur et *consequenter* conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. Dabei wird eth. IV, 37 angeführt, ein Satz, der auch nur auf dem Nutzen beruht.

Der Grundbegriff des Staates ist hiernach die Eintracht. Die Gesetze dingen dem Eigennutz und den Leidenschaften des Einzelnen so viel ab, um diesen Begriff der durch Vereinigung wachsenden Macht zu verwirklichen; und setzen dafür die letzten Hebel des mechanisch von dem Druck und Stofs der wirkenden Ursache bestimmten Menschen, nämlich Furcht und Hoffnung, in Bewegung (1). Der höchste Zweck des Staats ist Friede und Sicherheit (2); alle andern Zwecke folgen aus ihm oder liegen nebenbei. Und doch blickt bei Spinoza, den die sittliche Richtung nie verläfst, nicht selten ein tieferer Gedanke durch, der der ursprüngliche sein müfste, statt dafs er kaum aus jener nackten Macht, die verstärkt werden soll, abzuleiten ist. So sagt er z. B., zu diesen Rücksichten, die Macht durch Vereinigung zu vermehren, komme noch hinzu, dafs die Menschen ohne wechselseitige Hülfe kaum das Leben fristen und den Geist ausbilden können (3). Der Staat, sagt Spinoza an einer andern Stelle, dessen Unterthanen nur aus Furcht nicht die Waffen ergreifen, ist eigentlich nur ohne Krieg, hat aber keinen Frieden. Denn Frieden ist nicht blofse Verneinung des Krieges, sondern eine Tugend, die aus Seelenstärke entspringt; denn Gehorsam ist der beständige Wille das zu thun, was nach dem gemeinsamen Beschlufs des Staates geschehen soll. Spinoza will keinen Frieden, der nur von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die, um Knechte zu sein, wie das Vieh gehalten werden. Wenn er den Staat für den besten achtet, in welchem Menschen einträchtig leben, so versteht er unter leben ein menschliches Leben, welches nicht allein durch den Umlauf des Blutes und andere Dinge, die der Mensch mit den Thieren gemeinsam hat, sondern hauptsächlich durch Vernunft, die wahre Tugend und das wahre Leben des Geistes bestimmt wird (4). In Stellen dieser Art wird auf menschliches Leben als

---

(1) tractat. polit. c. 3. § 8. sequitur, quod ea omnia, ad quae agenda nemo praemiis aut minis induci potest, ad iura civitatis non pertineant. vgl. eth. IV, 37. schol. 2. p. 232. Es stimmt dies mit der Stelle eines Briefes überein (epist. 49. p. 630), in welcher er die ethischen Consequenzen des Determinismus abwendet und darauf hinweist, dafs immer Furcht und Hoffnung als das den Menschen Bestimmende übrig bleiben.

(2) tractat. polit. c. 5. § 2. p. 329. (finis status civilis) nullus alius est, quam pax vitaeque securitas.

(3) tractat. polit. c. 2. § 15. p. 313: *His accedit*, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et *mentem colere* possint.

(4) tractat. polit. c. 5. § 4 u. 5. Civitas, cuius subditi metu territi arma non capiunt, po-

solches alles Gewicht gelegt, so dafs dieses in sich Werth hat und nicht mit jedem Naturgesetz auf Einer Linie steht. Erst auf Umwegen wird dies mit der die Macht mehrenden Eintracht in Zusammenhang zu setzen sein, nämlich inwiefern die wahre Tugend des Geistes Macht ist und Macht giebt (*eatenus tantum agimus, quatenus intelligimus*).

Offenbar wirkt hier ein Zweck, um den besten Staat zu bilden; jene Aufgabe, die Vereinigung unter solche Gesetze zu bringen, dafs menschliches Leben als solches möglich sei. Wenn dieser Zweck nicht gemacht, sondern nothwendig ist, so ist er im Wesen des Menschen gegründet; und er käme nie heraus, wenn er ihm nicht ursprünglich zum Grunde läge. Der Staat behauptet sein Wesen, wie der Einzelne, nicht blos, weil er es kann, sondern weil er dazu nach dem Mafs des ihm inwohnenden Zweckes berechtigt ist. Spinoza mufs in dieser Consequenz anerkennen, dafs es noch ein anderes Recht gebe als die Macht, und wenn er dies anerkennen mufs, so steht er nicht mehr auf seinem Standpunkt, sondern auf dem Standpunkt seines Gegners, der ursprünglichen Teleologie, in welcher der Gedanke die Ausdehnung bestimmt und nicht blos ein anderer Ausdruck desselbigen ist.

Es ist oft und auch oben bemerkt, dafs dem Spinoza ein Princip der Unterscheidung fehlt, welches erst mit einer sich gliedernden Idee gewonnen werden kann. Wir finden auch hier die Bestätigung. Die ethische Einsicht, das *intelligere* im sittlichen Sinne (*ex ductu rationis vivere*) führt dahin, das Besondere, das zwieträchtig macht, aufzuheben und nur das zu suchen, was der menschlichen Natur gemäfs ist oder mit der Natur eines jeden übereinstimmt. Was nun aber jene menschliche Natur überhaupt sei, wird nicht gesagt und wird um so mehr vermifst, da wir sie nach Spinoza sonst nur in dem allgemeinen Naturgesetz der Selbsterhaltung und der dadurch beding-

---

tius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium constans voluntas id exsequendi, quod ex communi civitatis decreto fieri debet. Illa praeterea civitas, cuius pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest. .... Cum ergo dicimus illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur.

ten Affecte kennen. Wenn überall die adaequate Vorstellung sich nur im Allgemeinen bewegt, in demjenigen, was gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist: so kann auch im Ethischen, insofern es auf dem *intelligere* ruht, das Besondere in seiner Eigenthümlichkeit nicht zum Rechte kommen. Dafs bei Spinoza die Unterscheidung fehlt, die aus dem Allgemeinen heraus gestaltet und die in diesem Falle nur in den Zwecken der menschlichen Natur und ihrer Unterordnung gefunden werden kann, zeigt sich bei Spinoza auch äufserlich. Wo er, wie im *tractatus politicus*, von Verfassungen und Gesetzen handelt, nimmt er ohne Ableitung Gegebenes auf und verknüpft es für den äufsern Zweck des Bestandes und der Einheit.

Wir haben die theoretische und praktische Seite des *intelligere* verfolgt und sahen darin mehrfach den Grundgedanken durchbrochen, indem das Denken eine höhere Bedeutung gewinnt, als die ist, in welcher es nur den mit der Ausdehnung gleichlaufenden Ausdruck Einer und derselben Substanz bildet.

Vielleicht tritt dasselbe schliefslich in den Worten hervor, mit welchen Spinoza am Ende des vierten Buchs die Ergebnisse zusammenfafst: „Wir sind ein Theil der ganzen Natur, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir klar und deutlich einsehen, so wird der Theil von uns, der als Verstand bestimmt wird, d. h. unser besserer Theil, daran Genüge haben und in dieser Genüge zu verharren trachten. Denn inwiefern wir Einsicht haben, können wir nur begehren, was nothwendig ist, und schlechthin nur im Wahren Genüge haben. Inwiefern wir daher dies richtig einsehen, kommt das Bestreben unsers bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur überein" ([1]). Wo Spinoza sonst den Ausdruck „übereinkommen" (*convenire*) gebraucht, z. B. wenn er sagt (eth. IV, 31), dafs eine Sache, soweit als sie mit unserer Natur übereinkomme, nothwendig gut sei, bezeichnet er jene Verbindung, welche unsere Macht verstärkt. Schwerlich gilt diese Bedeutung hier, da von der Ordnung der Natur die Rede ist. Wenn aber jene

---

([1]) eth. IV. app. c. 32. ..... nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur. Quodsi clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus intelligimus, nihil appetere, nisi id quod necessarium est, nec absolute nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

Harmonie gemeint wäre, in welche wir mit der Ordnung des Ganzen treten: so liegt dieser Verheifsung eine Einheit in der Entzweiung zum Grunde, welche sonst das Zeichen der durch einen innern Gedanken geforderten Theile ist. Wäre dies der Fall, so schweifte hier Spinoza über seinen Grundgedanken hinaus.

Sicherlich thut er es in der Bezeichnung des „bessern Theils von uns" (*pars melior nostri*), die wir bei seiner Richtung auf scharfen und eigentlichen Ausdruck auch dann nicht für eine Metapher halten würden, wenn sie nicht in anderen Schriften wiederkehrte, z. B. in dem *tractatus theologico politicus* c. 4 ([1]). Es hängt die Ansicht von einer *pars melior nostri* mit Spinoza's Lehre zusammen (eth. V, 23. vgl. V, 40), dafs der menschliche Geist nicht mit dem Leibe schlechthin zerstört werden kann, sondern dafs etwas von ihm übrig bleibt, das ewig ist. Während die Vorstellung in Bildern (das *imaginari*) nur während der Dauer des Leibes möglich ist, hängt das Begreifen (*intelligere*) davon nicht ab, denn die Beweise ([2]), die das Nothwendige ergreifen, sind die Augen des Geistes. Aus der Erkenntnifs des Nothwendigen entspringt, wenn sie von der Vorstellung Gottes begleitet wird, die intellectuale Liebe Gottes, welche ewig ist (eth. V, 33), und soweit diese den Geist ausmacht, ist er ewig (eth. V, 39. dem.).

Auf solche Weise wird das *intelligere* zu einer Macht für sich, zu dem bessern und ewigen Theil unserer selbst. Es tritt darin deutlich die Richtung hervor, dem Geiste oder einem Theil desselben nachträglich einen Vorzug zu geben, welchen die Grundansicht nicht gestattet. Denken und Ausdehnung, die beiden Attribute, drücken Eine und dieselbe Substanz nur verschieden aus. Beide gehen daher parallel. Die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen ist derselbe, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge und umgekehrt. Wenn nun der Leib vergangen und ein Theil des Geistes übrig bleibt, wo ist denn da noch das gleichlaufende Correlat in der Ausdehnung? Während früher (vgl. besonders eth. III, 2. schol.) dem Geiste nichts gelassen wird, als dafs er mit dem Körper eine und die-

---

([1]) tractat. theolog. polit. c. 4. p. 208. cum melior pars nostri sit intellectus etc.

([2]) eth. V, 23. schol. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.

selbe Sache sei, die bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefafst werde: so wird nun ein Theil vom Leibe abgetrennt, so dafs ihm im Attribute der Ausdehnung nichts Wirkliches mehr entspricht. Es fällt dies um so mehr auf, da sonst nach Spinoza der Theil nichts in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens ist.

Es leuchtet hieraus ein, dafs diese Ansicht in doppeltem Betracht von dem Grundgedanken abfällt, einmal inwiefern der Parallelismus zwischen Denken und Sein als verschiedenem Ausdruck Einer und derselben Sache abgebrochen ist, sodann weil dem Denken über die Ausdehnung, obwol sie beide als Ausdrücke Eines und desselbigen gleich berechtigt sein müssen, plötzlich ein wesentliches Übergewicht gegeben wird. Wenn in den frühern Büchern der Bezug auf das Leibliche dergestalt vorherscht, dafs die Vorstellung fast nur wie ein Abbild desselben erscheint: so wird zuletzt dem Gedanken als dem ewigen vor dem vergänglichen Leibe die Ehre gegeben. Ein solches Schwanken steht mit dem festen Grundgedanken in Widerspruch, aber es ist, wie wir sahen, nach den verschiedensten Richtungen da.

Aus diesem Schwanken erklärt sich auch die entgegengesetzte Wirkung, welche Spinoza in der Geschichte der Philosophie auf die Geister gehabt hat. Bald folgten ihm solche, welche allein den Determinismus der materiellen Ursache wollen, wie in neuester Zeit viele; bald erhoben ihn solche, welche, wie Schelling und Schleiermacher, auf der Seite eines idealen Platonismus stehen. Beides liefse sich kaum neben einander denken, wenn nicht dazu im Spinoza selbst die Veranlassung läge.

Spinoza's Grundgedanke steht klar da, wenn er Denken und Ausdehnung als die Attribute bestimmt, die, unter sich in keinem Causalzusammenhang, nur für den Verstand die verschiedenen Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind.

Zur Kritik dieser eigenthümlichen Auffassung ergab sich, wenn wir die entscheidenden Punkte aus der Verflechtung ablösen, Folgendes.

Zunächst ist die ganze Ansicht formal gehalten und die reale Untersuchung, ob die Ausdehnung auf das Denken und das Denken auf die Ausdehnung wirken könne, durch die gleich Axiomen gesetzten Definitionen von vorn herein abgeschnitten (s. oben S. 14 f. S. 18 ff.).

Ferner läfst sich der Parallelismus zwischen den Erzeugnissen des Denkens und den Gestalten der Ausdehnung, inwiefern die einen den un-

endlichen Gedanken Gottes, die andern die unendliche Ausdehnung bilden, aber beide nur der verschiedene Ausdruck einer und derselben Substanz sein sollen, nicht durchführen. Das Continuum der Körper bildet die unendliche Ausdehnung, aber es läſst sich nicht auf gleiche Weise ein Continuum der Gedanken vorstellen, welche zusammen den Verstand Gottes bildeten. Wo blieben in Gottes unendlichem Gedanken die irrigen Vorstellungen der Menschen? und wo entsprächen allen wirklichen Bewegungen wahre Vorstellungen? (s. oben S. 25. S. 36)

Die inadaequaten Vorstellungen wurzeln in der Imagination, inwiefern wir als Theile eines denkenden Wesens Theile auffassen, aber der Begriff der Theile, der hier den Irrthum erzeugt, ist in der Lehre des Spinoza so wenig erklärt, als die Determination, wodurch es geschieht, daſs der Intellectus vom Unendlichen zum Endlichen übergeht und im Endlichen wahre Vorstellungen bildet. Soll wirklich eingesehen werden, daſs Denken und Ausdehnung nur verschiedene Ausdrücke einer und derselben Substanz sind: so darf diese Frage, wie sich das Denken bestimme, so wenig unerledigt bleiben, als die Frage, wie sich die Ausdehnung determinire (s. oben S. 32. 33).

Spinoza leitet alle Affecte aus dem Satze ab, daſs jedes Wesen sich in seinem Sein zu behaupten strebe, und alle Tugend aus der Macht etwas zu bewirken, was aus den Gesetzen der eigenen Natur verstanden werden kann (s. oben S. 37. 39). In diesen Sätzen verbirgt sich das individuelle Leben, das in seiner Determination keine bloſse Negation, sondern Bejahung ist, aber ohne die zum Grunde liegenden Zwecke nicht gedacht werden kann. Spinoza setzt mitten in dieser Betrachtung der Naturgesetze der Seele den teleologischen Standpunkt voraus (s. oben S. 39. 40).

Wie die verworrene Vorstellung, das *imaginari*, die leidenden Zustände der Seele bedingt und festhält, so werden wir von denselben durch die Einsicht, das *intelligere*, befreiet, indem sich die Zustände des Leibes nach den Bedingungen des Begriffs ordnen. Dem *intelligere* wird darin eine Wirkung auf die leiblichen Zustände zugeschrieben, welche der Grundgedanke nicht erträgt (s. oben S. 43. 44).

Im Ethischen führt das *intelligere*, die Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht zur Anerkennung von Zwecken, z. B. der allgemeinen Gerechtigkeit, die ursprünglicher sind, als daſs sie sich aus der bloſsen

wirkenden Ursache ableiten liefsen. Auf diese pafst Spinoza's Wort nicht, dafs die Zwecke nur eine menschliche Erfindung sind (s. oben S. 48. 50. 53).

Endlich ist es in der Consequenz der Grundansicht, dafs Denken und Ausdehnung nur der nothwendige Ausdruck einer und derselben Substanz seien, nicht zu begreifen, wie der Intellectus, als der bessere und ewige Theil von uns, der übrig bleibe, wenn der Körper zerstört wird, bezeichnet werden könne (s. oben S. 54 ff.).

Diese Einwürfe ergeben sich, wenn man Spinoza auf seinem eigenen Wege verfolgt und alle Hauptpunkte an der Consequenz oder Inconsequenz mit dem Grundgedanken mifst.

Wenn Spinoza seiner Lehre, wie im Eingang bemerkt wurde, unter den Systemen von der Wurzel aus eine neue Stellung gegeben hatte: so erhellt aus dieser Untersuchung, dafs der Grundgedanke in den wichtigsten Punkten, in denen er sich bewähren sollte, von sich abfällt und in die beiden andern Betrachtungsweisen, bald in die teleologische, bald in die materialistische übergeht. Zwischen diesen beiden allein geht nun der Kampf der Principien fort, wenn nach dem grofsen, aber vergeblichen Versuch die Grundansicht Spinoza's, jene dritte Möglichkeit, um die Einigung von Gedanken und Kraft zu begreifen, aus der Reihe der Streitenden ausscheidet.

Die meisten der hervorgehobenen Punkte weisen auf eine Idee im Grunde der Dinge hin, — und obwol Spinoza die Idee nicht anerkennt, so dienen ihr doch die Naturgesetze des Geistes, welche er selbst, wie im dritten und vierten Buch der Ethik, scharfsinnig dargestellt hat.